

Ciprian Streza

**„ACEASTA SĂ O FACEȚI
SPRE POMENIREA MEA”(Lc. 22,19)**

DE LA BINECUVÂNTAREA
DUPĂ CINĂ (BIRKAT HAMAZON)
LA EUHARISTIA BISERICII



CIPRIAN STREZA

„ACEASTA SĂ O FACEȚI SPRE POMENIREA MEA” (LC. 22,19)

DE LA BINECUVÂNTAREA DUPĂ CINĂ (BIRKAT HAMAZON) LA EUHARISTIA BISERICII

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Paul Brusanowski

Prof. univ. dr. Sebastian Moldovan

ISBN 978-606-37-0498-7

© 2018 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

**Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@edituraubbcluj.ro
<http://www.edituraubbcluj.ro/>**

CIPRIAN STREZA

**„ACEASTA SĂ O FACETI
SPRE POMENIREA MEA” (LC. 22,19)**

**DE LA BINECUVÂNTAREA
DUPĂ CINĂ (BIRKAT HAMAZON)
LA EUHARISTIA BISERICII**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2018

CUPRINS

PROLOG: TEOLOGIA LITURGICĂ ȘI NECESITATEA REDESCOPERIRII SEMNIFICAȚIEI ISTORIEI LITURGHIEI	7
INTRODUCERE.....	8
Încercări de precizare a sensului și a modului în care a apărut și a evoluat anaforaua euharistică: stadiul actual al cercetărilor	8
CAPITOLUL I: Preistoria anaforalei euharistice	22
1. Direcții, tendințe, problematică	22
2. Structura cultului iudaic și elementele lui componente.....	26
3. Binecuvântarea (Berakah) – formulă de bază a cultului iudaic	28
3.1. Noțiunea biblică de „berakah”	28
3.2. Berakah și Torah.....	29
3.3. Structura binecuvântării (berakah)	30
3.4. Birkat HaMazon – o compoziție tripartită	38
CAPITOLUL II: Începuturile Liturghiei creștine – sacramentalizarea și consacrarea eshatologică a obiceiului iudaic străvechi al meselor festive familiale	41
1. Euharistia Bisericii primare – euhologie iudaică cu un sens cu totul nou: analiza datelor Noului Testament.....	43
2. Structura ritualului Cinei celei de Taină	44
3. Sensul anamnezei biblice	46
4. Originalitatea și caracterul aparte al Cinei de Taină	47
CAPITOLUL III: Anaforaua euharistică în secolul al II-lea aşa cum apare ea în scările Sfântului Iustin Martirul și Filosoful	49
1. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful și contextul cultic și istoric în care a trăit	49
2. Contextul istoric în care au fost redactate scările Sfântului Iustin	51
3. Pasajele de interes liturgic din lucrările Sfântului Iustin.....	54
4. Analiza pasajelor de interes liturgic și descifrarea sensului epiclezei euharistice	57
CAPITOLUL IV: Anaforaua euharistică în secolul al III-lea. Rânduielile bisericești, mărturii ale Liturghiei creștine primare	64
1. Descoperirea „Rânduielilor bisericești”.....	65
2. Raportul dintre aceste scăreri.....	67
3. Descrierea documentelor	68
3.1. Didahia	68
3.2. Didascalia Apostolorum	74

3.3. Rânduiala bisericească apostolică	75
3.4. Tradiția Apostolică	75
3.5. Canoanele lui Ipolit.....	81
3.6. Constituțiile Apostolice.....	82
4. Colecțiile.....	95
CONCLUZII	99
BIBLIOGRAFIE.....	101

PROLOG:

TEOLOGIA LITURGICĂ ȘI NECESITATEA REDESCOPERIRII SEMNIFICAȚIEI ISTORIEI LITURGHIEI

Într-o modernitate a contrastelor puternice, a dezbinărilor profunde, a relativismul individualist, a valorizării excesive a vieții biologice, considerată ca unica formă de împlinire a existenței umane ce se rezumă aproape exclusiv la planul material, într-o lume în care valorile spiritualității creștine sunt tot mai contestate, Biserica este chemată la un nou tip de pastorație. Discursul ei misionar trebuie să fie unul viu, dinamic, relevant pentru omul contemporan, urmărind inițierea lui în tainele vieții viitoare și în gustarea din harul Împărației Cerurilor. În acest sens, un rol major revine Teologiei, care este chemată la o ieșire din „captivitatea babilonică” a stereotipurilor, a limbajului sec, a rutinei și a lipsei de relevanță pentru realitățile dure ale societății contemporane.

Acestui imperativ trebuie să se supună și Teologia liturgică, care este obligată în această modernitate a relativizării tuturor valorilor să își exercite funcția ei mistagogică, să cheme și să atragă la frumusețea liturgică a vieții Bisericii. Acest lucru este posibil doar atunci când bogăția cultului ei este cunoscută și valorificată. Inițierea creștinilor în tainele adânci ale vieții eccliale se poate face doar prin cateheză și prin participare la viața sacramentală a Bisericii. Inițierea catehetică a avut încă din epoca primară și o dimensiune istorică. Cultul creștin a cunoscut o evoluție constantă în formele lui externe de manifestare, iar elementele lui constitutive nu sunt materie nefinisată, ci ele sunt modelări ale unei îndelungi experiențe spirituale. Fondul tradiției cultice apostolice s-a păstrat nealterat chiar dacă noi elemente au fost adăugate în decursul veacurilor. Formele de expresie care au îmbrăcat acest nucleu apostolic au cunoscut o evoluție și o adaptare constantă la necesitățile și posibilitățile de exprimare ale comunităților locale. Cunoașterea modului în care a evoluat cultul creștin a fost și trebuie să fie una dintre dimensiunile activității pastoral-misionare a Bisericii. Inițierea creștinilor în taina prezenței lui Hristos în Biserică în și prin viața sacramentală are și această dimensiune didactică și catehetică, absolut indispensabilă, și ea constituie unul dintre scopurile fundamentale ale Teologiei liturgice ortodoxe.

Până nu demult, Liturgica era văzută ca una dintre disciplinele teologice „practice”, ce putea fi detașată de celealte materii teologice, ea limitându-se doar la descrierea rânduielii slujbelor și la explicarea lor, în prezent, odată cu descoperirea și editarea unor noi manuscrise liturgice, cu apariția posibilității analizei lor comparate, precum și a necesității integrării lor în contextul istoric, dogmatic și spiritual în care au apărut și au fost folosite, *liturgica a devenit o știință interdisciplinară* care a trebuit să țină cont de datele istoriei, ale patrologiei, ale dogmaticii și ale spiritualității, primind astfel și un nou nume: Teologie liturgică.

Dacă în trecut domeniul liturgicii a fost redus arbitrar la studiul tipicului și al istoriei cultului, rupte însă de celealte materii teologice, în prezent el a primit o dimensiune interdisciplinară cuprinzând în sine ca într-un tot dogmatica, patristica, istoria și spiritualitatea, ajungând să fie *Theologia prima*, adică sursa a toată teologiei, fiind expresia teologiei ca experiență de viață exprimată într-un discurs academic profund, vast, complex și relevant pentru realitățile pastorale ale vieții Bisericii.

INTRODUCERE

Liturghia Bisericii primare a fascinat dintotdeauna. Unul dintre principalele motive care pot fi invocate în explicarea acestui „miraj” este faptul că, prin intermediul cultului primilor creștini, Biserica își afirmă mereu originea, identitatea și misiunea ei în această lume. Fascinant nu este doar faptul că acest cult primar a devenit „normativ” pentru practica liturgică a veacurilor următoare, ci mai ales faptul că prin intermediul lui transpare încă de la începuturi tradiția vie, dinamică a Bisericii, mereu identică în conținutul ei, dar diversă, expresivă și nouă în formele ei de manifestare.

Lucrarea de față, rod al unor cercetări desfășurate pe o perioadă mai întinsă de timp și publicate în reviste de specialitate¹, se dorește a fi o încercare de analiză a modului în care a apărut și a evoluat Liturghia creștină, pornind de la analiza câtorva dintre cele mai importante texte cultice păstrate până în prezent. Vor fi luate în discuție mai întâi formularele euhologice ale cultului iudaic, apoi vor fi analizate datele nou-testamentare privind Liturghia creștină primară. Ultima parte a lucrării se ocupă cu prezentarea textului și analiza celor mai importante anaforale euharistice ale secolelor II-IV.

Cunoașterea modului în care a evoluat Liturghia creștină poate ajuta la înțelegerea semnificației ei. Teologia liturgică modernă are marea misiune de a încadra metoda de cercetare comparată în cadrele teologisirii ortodoxe pentru a contura astfel o imagine integrală a modului în care Tradiția bisericească a evoluat și a dat naștere textelor cultice folosite până astăzi în viața Bisericii.

Descifrarea originii și a sensului evoluției Liturghiei creștine a fost un subiect extrem de mult dezbatut de-a lungul timpului în literatura de specialitate. În cele ce urmează vor fi schițate cele mai importante contribuții din acest domeniu de cercetare, în continuarea cărora și lucrarea de față dorește să se situeze.

Încercări de precizare a sensului și a modului în care a apărut și a evoluat anaforaua euharistică: stadiul actual al cercetărilor

Liturghia creștină este, în esența ei, inalterabilă și veșnică, „un dat”, „ein Gegebenes”², care a rămas neschimbat în toate secolele, dar ea este și „un devenit”, „ein Gewordenes”, pentru că modurile ei de exprimare au fost supuse unei continue evoluții. Formele exterioare ale cultului, precum și textele euhologice, care îmbracă în cuvinte actul liturgic, pot cel mai bine, prin structura și prin conținutul lor, să indice modul în care ele au evoluat în decursul istoriei.³

Săvârșită pentru prima dată de Mântuitorul la Cina cea de Taină, repetată apoi la porunca Lui de Sfinții Apostoli și de urmașii acestora, Liturghia creștină este în nucleul ei un tot unitar, însă în formele ei de manifestare în decursul timpului ea se arată a fi un compus, „una cosa cipollata”, după expresia lui

¹ Ciprian Streza, *Originea Anaforalei euharistice. I. Preistoria anaforalei euharistice: Centralitatea binecuvântării (berakah) în cultul iudaic*, Revista Teologică 4 (1998), p. 95-128; Idem, *Evoluția anaforalei euharistice în epoca apostolică și postapostolică*, Revista Teologică 4 (2001), p. 45-56; Idem, *Anaforaua euharistică în epoca apostolică și postapostolică. Rânduile bisericești, mărturii ale Liturghiei creștine primare*, Revista Teologică 2 (2002), p. 64-90; Idem, *O problemă nerezolvată a teologiei liturgice: epicleza Tradiției Apostolice*, Revista Teologică 1 (2007), p. 164-174; Idem, *Teologia liturgică și provocările cercetării moderne: Epicleză euharistică în secolul al II-lea?*, Revista Teologică 2 (2010), p. 126-153.

² A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisième édition, revue par Bernard Botte O.S.B., Paris, 1953, p. 2-3.

³ *Ibidem*.

Robert Taft,⁴ în care doar prin îndepărtarea straturilor mai noi se poate ajunge la formele ei de expresie originare.

Odată cu descoperirea și editarea în ultimele decenii ale secolului trecut a numeroase manuscrise, Teologia liturgică modernă a fost nevoită să definească un nou mod de abordare a istoriei Liturghiei. În primul rând, a devenit evident faptul că istoria nu poate fi definită ca o știință a unor lucruri întâmplate în trecut, ci ca o știință care se ocupă cu înțelegerea și receptarea acestor evenimente în prezent, care trebuie astfel să fie analizate în contextul lor social, politic, cultural și religios. „Astfel, istoria Liturghiei nu are de a face cu trecutul, spune Robert Taft, ci cu tradiția, care este o viziune creatoare de prezent, un prezent care este condiționat de înțelegerea rădăcinilor lui. Iar scopul istoriei Liturghiei nu este acela de a recupera trecutul (lucru imposibil) și nici de a-l imita (care ar fi o prostie), ci de a înțelege Liturghia, care, având o istorie, poate să fie înțeleasă doar în mișcare...”⁵. Liturghia este un organism viu, formularele euhologice sunt creații ale tradiției vii eccliale. Prin urmare, primatul revine Tradiției bisericești, singura care poate ajuta la interpretarea și analizarea manuscriselor, văzute ca „literatură vie”, mereu supusă revizuirii și modificării și reflectând astfel toate influențele culturale, sociale, politice ale mediului în care a fost folosită.⁶ Cadrele de interpretare ale unui manuscris liturgic dau cheia înțelegерii lui corecte și posibilitatea relaționării lui la alte formulare euhologice asemănătoare, iar aceste cadre corecte nu pot fi decât Tradiția vie și dinamică a Bisericii.

Pornind de la aceste premise, Teologia liturgică modernă propune o regândire și o reinterpretare ale întregii viziuni tradiționale privind originea și evoluția Liturghiei creștine, care trebuie să plece de la următoarele evidențe și adevăruri demonstrează științific:

1. Atât cultul creștin, cât și cel iudaic din epoca primară a fost caracterizat de oralitate și improvizare. Prin urmare, nu au existat nici în cultul creștin și nici în cel sinagogal „formulare originare” din care să provină toate celealte texte cultice folosite mai târziu;⁷

2. Teologia liturgică până în secolul al XX-lea a stat sub influența lucrării: *Tractatus de traditione divinae missae*⁸, atribuită lui Proclu, patriarh al Constantinopolului între 434 și 446, în care autorul postula existența în epoca apostolică a unei Liturghii unice, foarte lungi, a Sfântului Iacob, fratele Domnului, care ar fi fost mai apoi deliberat prescurtată de către Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Hrisostom pentru a putea reține atenția unei generații mai puțin fervente de creștini.

Pe baza acestui scurt tratat, Liturghia clementină, cunoscută încă din secolul XVI și păstrată în cartea a 8-a din *Constituțiile Apostolice*, a fost văzută drept Liturghia Bisericii primare, alcătuită de colegiul apostolic înainte de a părăsi Ierusalimul, arhetip din care au derivat toate riturile istorice cunoscute până în prezent;⁹

⁴ Robert Taft, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994), p. 355: „Liturghia poate fi descrisă prin analogie cu o ceapă, fiind compusă, ca și ceapa, din mai multe straturi, din care strat după strat poate fi îndepărtat pentru a ajunge la frunzele mai vechi.”

⁵ Idem, *Beyond East and West. Problems of Liturgical Understanding*, Washington D.C., 1984, p. 192.

⁶ Paul Bradshaw, *Liturgy and Living Literature*, în Paul F. Bradshaw and Bryan Spinks (eds.), *Liturgy in Dialogue: Essays in Memory of Ronald Jasper*, London, 1994, p. 138-153.

⁷ Allan Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (=Studies in Christian Antiquity 21), Washington, 1981, p. 47 și.u.

⁸ PG 65, 849B-852B.

⁹ A se vedea: Ferdinand Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen 1870, și Idem, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster 1893; F.J. Moreau, *Les liturgies eucharistiques: notes sur leur origine et leur développement*, Bruxelles, 1924; J.B. Thibaut, *La Liturgie Romaine*, Paris, 1924; Paul Drews, *Untersuchungen über die sogenannte klementinische Liturgie im 8. Buche der apostolischen Konstitutionen*, Tübingen, 1906; Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin, 1955.

3. Evidența și autenticitatea tratatului pus sub numele Sfântului Proclu¹⁰ aveau să fie discreditate în 1962 de către iezuitul F.J. Leroy, care a arătat faptul că lucrarea este, cu siguranță, o operă plastografiată, o prelucrare a tratatului antilatin despre epicleza euharistică a Sfântului Marcu al Efesului¹¹, alcătuită de Constantin Paleocappa, datând din secolul XVI.¹² Această discreditare a avut loc după trei decenii de la apariția lucrării lui Hieronymus Engberding¹³, în care marele orientalist german a demonstrat cu o argumentare filologică solidă faptul că, în cazul anaforalei Sfântul Vasile cel Mare, sensul evoluției textului euharistic a fost de la simplu la complex, invers decât cel descris în tratatul pseudoepigraf al lui C. Paleocappa¹⁴, pe care îl discredită cu aceste cuvinte: „Cu siguranță că, pe bună dreptate, autenticitatea acestui Logos a fost deja de secole pusă sub semnul întrebării și cu siguranță că este deja general recunoscută mai cu seamă lipsa acestuia de valoare pentru istoria Liturghiei...”¹⁵.

Studiile scrise despre originea și evoluția anaforalei sunt atât de numeroase, încât o încercare de redare sintetică a stadiului actual al cercetărilor nu este o sarcină deloc ușoară.¹⁶ Consensul general al cercetătorilor este că *originea, conținutul și structura* textelor euharistice nu pot fi înțelese în afara contextului cultic iudaic al secolelor I î.Hr.-I d.Hr.¹⁷ Prima parte a Liturghiei creștine ar deriva din serviciul sinagogal, iar cea de a doua, din rugăciunea de mulțumire, Birkat HaMazon, pronunțată la sfârșitul cinei iudaice pascale, sabatice sau festale.¹⁸ În ceea ce privește însă *evoluția* lor, părerile liturgiștilor sunt împărțite. Înainte de începutul secolului XX, cea mai răspândită ipoteză era cea a „diversificării riturilor”, a evoluției de la un text liturgic unic spre o diversitate de formulare euholofice, care a dominat și a determinat mult timp încercările de scriere a unei istorii a Liturghiei creștine.

A. Baumstark, marele orientalist și liturgist german, a fost primul care a infirmat teoria lui Probst în două lucrări fundamentale,¹⁹ demonstrând că primele trei secole ale Bisericii primare indică folosirea

¹⁰ Manualele tradiționale de patrologie nu au recunoscut dintru început paternitatea acestei lucrări: Otto Bardenhewer, în *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Darmstadt, 1962, p. 207, afirmă că autorul nu este nicidecum Proclu, patriarhul Constantinopolului, ci un personaj anonim al secolului VII; J. Quasten, în volumul III al Patrologiei sale (Utrecht Antwerp, 1966), p. 525, susține că: „Fragmentul din *De Traditione divinae missae* nu aparține lui Proclu, ci unui autor de mai târziu.”

¹¹ PG 160, 1088-1089.

¹² F.J. Leroy, în *Proclus, "De Traditione Divinae Missae": un faux de C. Paleocappa*, *Orientalia Christiana Periodica* 28 (1962), p. 288-299.

¹³ Hieronymus Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931.

¹⁴ Valoarea acestui tratat constă doar în faptul că viziunea pe care o expune referitor la modul în care au apărut anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom și cea a Sfântului Vasile aparține Sfântului Marcu al Efesului și poate fi astfel considerată drept o mărturie a tradiției patristice referitoare geneza textelor euhologice uzitate în ritul bizantin.

¹⁵ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. XIX.

¹⁶ Încercări remarcabile în acest sens au făcut H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls*, Darmstadt, 1976; P. Fielder, *Probleme der Abendmahlforschung*, Archiv für Liturgiewissenschaft 24 (1982), p. 190-223; G. Cuming, *The Early Eucharistic Liturgies in Recent Research*, în B.D. Spinks (ed.), *The Sacrifice of Praise*, (=Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae”. Subsidia 19), Roma, 1981, p. 65-69; P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship...*, p. 131-160.

¹⁷ Cultul iudaic reprezintă punctul de plecare în căutarea originilor anaforalei euharistice pentru marea majoritate a studiilor ce au apărut. Ca fundamentale și definitorii în acest sens pot fi amintite: Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin, 1955; Gr. Dix, *The Shape of Liturgy*, Londra, 1970; L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1968; L. Ligier, *Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*, Questions liturgiques 53 (1972), p. 181-202; H.J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster, 1981.

¹⁸ W.O.E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925, p. 172-174; Frank Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londra, 1928, p. 59-97; Felix L. Cirlot, *The Early Eucharist*, Londra, 1939, p. 69-72.

¹⁹ A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, (=Ecclesia Orans X), Freiburg am Breisgau, 1923; Idem, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1934.

unei multitudini de formulare liturgice, care s-au „omogenizat” mai apoi în secolul IV, prin adoptarea anaforalei metropolei de către bisericile locale. Adoptând modul linear și unidirecțional, caracteristic științelor comparate ale culturii, Baumstark a încercat să demonstreze că evoluția liturgică a avut loc de la varietate spre uniformitate și de la austерitate sau simplitate spre bogătie și complexitate. Înțelesă de realitățile datelor istorice, el a trebuit să afirme și existența unei „mișcări retro”: tendința spre unificare a fost constant întreruptă de o mișcare spre varietate locală, iar cea spre forme evolute, de o mișcare spre prescurtare și abbreviere. Doar astfel ar putea fi explicată și justificată apariția unor anaforale-excepție, precum ar fi Constituțiile Apostolice, în care el a văzut „o excepție, și nu un text liturgic spontan, folosit în mod real de comunitate.”²⁰

Chiar publicarea, în 1883, a Didahiei, care conține o anaforă mult diferită de cele care vor fi mai târziu în uzul Bisericii, datorită influențelor exercitate asupra formularului euhologic de mediul iudeo-creștin în care acesta a apărut și a fost folosit, precum și demonstrarea „neapostolică” Liturghiei din Constituțiile Apostolice, cartea a 8-a, nu au pus capăt căutărilor pentru *formularul-tip*, care ar fi stat la originea tuturor anaforalelor.

Gustav Bickell (1838-1906) a urmat teoriei lui Probst, indicând Constituțiile Apostolice ca paradigmă a tuturor celorlalte Liturghii. Prima parte a acestei Liturghii ar deriva din cultul sabatic sinagogal, iar partea a doua, din cel al ritualului cinei pascale.²¹ Ipotezele sale au fost fructificate mai apoi de alți liturgiști, precum: F.J. Moreau²² și J.B. Thibaut²³. Paul Drews (1858-1912) propunea, în același context, ca sursă pentru partea a doua a aceleiași Liturghii din Constituțiile Apostolice 8, ritualul cinei obișnuite care inaugurează sabatul sau o sărbătoare iudaică obișnuită. El vedea în Didahia 9 și 10 modul concret în care s-a făcut trecerea de la Birkat HaMazon la Liturghia creștină.²⁴

Hans Lietzmann (1875-1942) a dezvoltat o teorie ingenioasă, formulată mai întâi de Friedrich Spitta²⁵, referitoare la două tipuri de Euharistii care ar fi existat în Biserica primară.²⁶ Primul tip de cină euharistică ar fi fost o continuare a meselor pline de bucurie pe care Apostolii le-au luat alături de Mântuitorul, iar în derularea ei nu erau amintite cuvintele de instituire, nu era folosit vinul, nu era făcută nici o aluzie la Patimile Domnului. Dimensiunea eshatologică era predominantă, cina fiind celebrată ca o anticipare a banchetului mesianic. Un al doilea tip de Euharistie ar fi apărut mai apoi în comunitățile întemeiate de Sfântul Apostol Pavel, având ca temă centrală anamneza patimilor și a morții Mântuitorului, pusă în expresie liturgică prin concepte și termeni despre sacrificiul specific lumii elene.²⁷

²⁰ Idem, *Comparative Liturgy...*, p. 20.

²¹ G. Bickell, *Messe und Pascha*, Mainz, 1872. Lucrarea sa a fost tradusă în engleză de către W.F. Skene în *The Lord's Supper and the Paschal Ritual*, Edinburgh, 1891.

²² F.J. Moreau, *Les liturgies eucharistiques: notes sur leur origine et leur développement*, Bruxelles, 1924.

²³ J.B. Thibaut, *La Liturgie Romaine*, Paris, 1924.

²⁴ Paul Drews, *Untersuchungen zur Didache*, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 5 (1904), p. 74-79.

²⁵ Friedrich Spitta, *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Göttingen, 1893.

²⁶ Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin, 1955, p. 250 §.u.

²⁷ Idem, *Messe und Herrenmahl...*, p. 251-252: „Die beiden Urtypen lassen sich demnach in ihrem Unterschied kurz so charakterisieren: auf der einen Seite, Fortsetzung der Tischgemeinschaft mit dem Herren, durch Brotbrechen am Anfang der Mahlzeit bezeichnet; auf der anderen, Erinnerung an das letzte Mahl und dadurch an den Tod des Herrn, mit Brotbrechen am Anfang, Weinbecher am Ende, als den Bildern von Leib und Blut Christi. Das eschatologische Moment der Parousierwartung ist beiden gemeinsam.” Ipoteza lui Lietzmann nu a avut un impact mare asupra cercetărilor ulterioare, nefind acceptată, ca una ce nu este suficient fundamentată și incapabilă de a explica evoluția și structura ulterioară a anaforalei liturgice creștine.

Louis Duchesne (1843-1922) rămânea și el în cadrele generale ale teoriei lui Probst, pe care însă a nuanțat-o, afirmând că în tendința de uniformizare a riturilor a existat și o oarecare diversitate în detaliu, celebrantul având libertatea de a improviza. Cu toate acestea, el afirmă cu fermitate că: „în primele veacuri actele celebrării cultice au fost aproape identice oriunde.”²⁸

Mai târziu, în a doua jumătate a secolului XX, Joseph Jungmann (1889-1975)²⁹ va adopta o poziție aproape similară, de acum devenită consacrată în abordarea și explicarea modului de evoluție a anaforalei: „diversitatea locală a Liturghiilor primare, afirma el, trebuie să fie înțeleasă doar în sensul că, din lipsă de legislație, unele formule liturgice erau diferite din loc în loc.”³⁰. Trei tipuri de formulare euharistice model s-ar fi conturat foarte devreme: unul reprezentat de anaforaua din Tradiția Apostolică, atribuită lui Ipolit, altul derivat din cultul sinagogal și altul în care expresia creștină de mulțumire adusă lui Dumnezeu era îmbrăcată în haina filosofiei eleniste.³¹

Gregory Dix (1902-1952) a adus critici severe oricărei încercări de găsire a „formularului originar” al anaforalei euharistice,³² susținând că se poate găsi o origine comună a tuturor anaforalelor în structura sau forma ritualului, și nu în textul cultic concret: „*Ceea ce a fost fixat și imutabil pretutindeni în secolul al doilea, a fost structura sau forma [the shape] Liturghiei, adică ceea ce a fost săvârșit. Mântuitorul a instituit nu doar un simplu ritual, adică ceva rostit, ci o acțiune, ceva săvârșit, sau, mai bine spus, continuarea unei «acțiuni» tradiționale iudaice, dar într-o înțelegere nouă.*”³³. Diferitele tradiții de rugăciune euharistică, remarcă Dix, descriu întotdeauna aceleași acțiuni esențiale și este posibil, chiar probabil, ca ele să fi fost la origini înrădăcinate într-un singur arhetip. Aceasta nu înseamnă că s-ar putea afirma că a existat un text originar, apostolic, neexistând dovezi în acest sens. Dar pentru că „acțiunea euharistică” era pretutindeni aceeași, rugăciunea care exprima înțelesul, sensul acestei acțiuni a avut în mod necesar unele caracteristici fixate, deși acestea erau „frazate” și exprimate variat de către diferitele biserici locale.³⁴ În opinia sa, schema generală a anaforalei a fost structurată încă de la începuturi pe cele 7 acțiuni fundamentale ale Mântuitorului din timpul Cinei celei de Taină, când Iisus a luat pâinea (1), a binecuvântat-o (2), a frânt-o (3) și a dat-o (4); apoi a luat paharul (5), a mulțumit (6) și l-a dat ucenicilor (7). Aceste șapte acțiuni s-au restrâns la patru: 1. Aducerea: pâinea și vinul erau „luate” și aduse la altar; 2. Rugăciunea: proestosul aducea mulțumire lui Dumnezeu asupra darurilor și, prin invocare, darurile erau transformate în Trupul și Sângele Domnului; 3. Frângerea: pâinea era frântă și împărțită; 4. Împărășirea. „În această formă și în această ordine, aceste patru acțiuni constituie nucleul absolut invariabil al fiecărui rit euharistic, cunoscut nouă.”³⁵ În ceea ce

²⁸ Louis Duchesne, *Origines du culte chretien*, Paris, 1899, p. 54.

²⁹ J. Jungmann, *Missarum sollemnia: eine genetische Erklärung der römischen Messe*, vol. 1 și vol. 2, Wien, Herder, 1948.

³⁰ *Ibidem*, vol. 1, p. 54.

³¹ *Ibidem*, p. 55.

³² G. Dix, *The Shape of Liturgy*, Londra, 1945, p. 209.

³³ *Ibidem*, p. 214-215: „The outline – the Shape – of the Liturgy is still everywhere the same in all our sources, right back into the earliest period of which we can as yet speak with certainty, the earlier half of the second century. There is even good reason to think that this outline- the Shape- of the Liturgy is of genuinely apostolic tradition.”

³⁴ *Ibidem*, p. 5.

³⁵ *Ibidem*, p. 48. Dix a fost criticat pentru folosirea termenului „offertory” [aducere] pentru prima din cele patru acțiuni, confundând aducerea pâinii și a vinului proestosului, cu „ridicare” lor, spre a fi sfintite: Colin Buchanan, *The End of the Offertory* (=Grove Liturgical Study 14), Bramcote, Nottingham, 1978, p. 3 și u., p. 28 și u. Pentru o critică a ipotezei lui Dix, referitoare la cele patru acțiuni, a se vedea: Bryan D. Spinks, *Mis-Shapen: Gregory Dix and the Four Action Shape of the Liturgy*, Lutheran 4 (1990), p. 161-177.

privește însă textul concret pe care anaforaua creștină l-a folosit, Dix recunoaște posibilitatea stabilitării originii lui în binecuvântarea iudaică după cină, Birkat HaMazon, care a fost în întregime rescrisă și transpusă în termenii Noului Legământ.³⁶

Precizările făcute de Gregory Dix sunt remarcabile, chiar dacă unele dintre ele aveau să fie infirmate de cercetările liturgice ulterioare,³⁷ și pun într-o lumină nouă tradiționala teorie a existenței unui singur arhetip liturgic, făcând din ea un nou punct de plecare și de referință în căutarea originilor anaforalei euharistice.³⁸

J. Paul Audet, într-un referat ținut la Congresul internațional biblic de la Oxford din 1957,³⁹ vedea originea textului euharistic în forma sau genul literar al binecuvântării iudaice.⁴⁰ El distingea două feluri de binecuvântări: una scurtă, spontană, alcătuită din formula de binecuvântare, care începea cu verbul „barak” (a binecuvânta), și din motivul binecuvântării, iar alta, lungă, cea „cultică”, care cuprinde trei părți: a. binecuvântare propriu-zisă, întotdeauna scurtă, o chemare la lauda lui Dumnezeu; b. un element central, numit de Audet „anamneză a minunilor făcute de Dumnezeu”, o menționare a motivelor pentru care Cel Atotputernic este binecuvântat; c. o revenire la binecuvântarea inițială sub forma unei doxologii conclusive. Aceasta ar fi schema generală a „genului literar” care a dat naștere anaforalei euharistice creștine.⁴¹

Pentru a evidenția modul în care genul literar al binecuvântării iudaice a dat naștere euharistiei creștine, Audet găsea sugestivă echivalența a trei verbe grecești: εὐλογεῖν, ἔξομολογεῖν și εὐχαριστεῖν cu verbul barak, ca aparținând aceluiași gen cultic, de laudă și anamneză și proclamare a minunilor lui Dumnezeu. Liturghia creștină primară ar fi adoptat întru totul acest gen cultic, pe care l-a transpus în termenii noii credințe.⁴²

Întregul proces de evoluție a anaforalei euharistice, surprins dintr-o perspectivă nouă, „teologicoliturgică”, încearcă să îl redea Louis Bouyer,⁴³ care a analizat mult mai în profunzime decât a făcut-o

³⁶ Ibidem, p. 216-217.

³⁷ O expunere amănunțită a problematicii pe care o ridică teoria lui Dix poate fi găsită la Paul Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship...*, p. 137-143 și la Idem, *The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern: Presidential Address*, Studia Liturgica 26 (1996), p. 1-3.

³⁸ Dix și-a bazat concluziile pe constanța fundamentală a structurii textului anaforalei pe care a văzut-o oglindită în mod plenar în toate formularele euharistice începând cu secolul IV, ca mai apoi să încerce aplicarea schemei deduse din aceste anaforale și la alte texte euharistice mai timpurii. Atunci când a găsit material care nu s-a potrivit structurii sale, l-a exclus de la orice fel de considerație, argumentând că o modificare tardivă i-ar fi schimbat adeverărată structură, așa cum ar fi cazul Didahie 9 și 10.

³⁹ J.P. Audet, *Literary Forms and Contents of a Normal Eucharistia in the First Century*, Studia Evangelica 1 (1959), p. 643-662. A se vedea, de asemenea, versiunea franceză adăugită: *Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'eucharistie chrétienne*, Revue biblique 65 (1958), p. 371-399.

⁴⁰ Idem, *Genre littéraire et formes cultuelles de l'eucharistie. Nova et Vetera*, Ephemerides Liturgicae 80 (1966), p. 356: „Avant de donner naissance à une liturgie proprement dite, l'eucharistie chrétienne, issue de l'antique «bénédiction» juive a été une forme ou un genre littéraire, plus précisément une variété du discours cultuel... une «eucharistie», une «bénédiction», ce fut d'abord essentiellement une chose de l'ordre de la parole. Pour autant, ce fut d'abord aussi un chose de l'ordre de l'action.”

⁴¹ Ibidem, p. 361-363

⁴² Ibidem, p. 372. J.P. Audet a fost criticat, în 1968, de către Robert Ledogar în *Acknowledgement: Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora*, Roma, 1968, p. 124, pentru traducerea lui εὐχαριστεῖν cu barak, iar în 1975 de către T.J. Talley, în *De la Berakah a l'Eucharistie: une question à réexaminer*, Maison-Dieu 125 (1976), p. 13-15, pentru lipsa analizei binecuvântării iudaice în contextul cultic din care aceasta face parte.

⁴³ L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966. Traducere engleză: *Eucharist*, Notre Dame, 1968.

Dix folosirea binecuvântării în cadrul cultului iudaic, luând în considerare nu doar rugăciunile de binecuvântare rostite la cină (Birkat HaMazon), ci și alte formulare euhologice ale serviciului sinagogal. Ca și Dix, el afirma că structura rugăciunii iudaice era deja fixată în secolul I d.Hr.,⁴⁴ iar Birkat HaMazon, binecuvântarea după cină, avea o structură tripartită bine definită: prima parte fiind binecuvântarea pentru creație, pe care o notează cu **D**, a doua parte cuprinzând binecuvântarea pentru pământul făgăduinței, în mod general pentru întreaga economie a mântuirii, notată cu **E**, și a treia parte, notată cu **F**, este cererea pentru împlinirea eshatologică a poporului lui Dumnezeu.⁴⁵ Bouyer a comparat structura tripartită a acestui formular euhologic cu cea asemănătoare, pe care el o consideră că a existat și în cultul sinagogal, în recitarea Shemei Israel, care este încadrată de două binecuvântări preliminare, notate cu **A** și **B**. Prima este o binecuvântare pentru creație, iar a doua, o binecuvântare pentru dăruirea Legii, pentru istoria mântuirii, după care urmează Tefillah, rugăciunea celor 18 cereri, notată cu **C**, în care împlinirea eshatologică a poporului lui Israel este tema centrală.

Bouyer afirma că cele mai vechi anaforale euharistice au urmat modelul DEF al binecuvântării Birkat HaMazon. Dat fiind faptul că Liturghia primară urma imediat după serviciul sinagogal, structurat pe schema ABC, anaforalele de mai târziu indică fuziunea între DEF și ABC: „Foarte curând s-au făcut remanieri mai mult sau mai puțin importante pentru a sintetiza cele două grupe, în sensul de a evita dubletele sau repetițiile prea evidente. Acolo unde această manipulare avea să ajungă la o retopire completă, o nouă schemă urma să se nască, caracterizată prin formula: AD-BE-CF.”⁴⁶. Rugăciunile din *Didahia* 9 și 10 sunt modelul Euharistiei primare, configurate după schema DEF. De asemenea, aceeași structură o au și anaforaua lui Addai și Mari, precum și cea din Tradiția Apostolică a lui Ipolit. Liturghia alexandrină a Sf. Marcu arată combinarea și retopirea celor două scheme, datorită prezenței Sanctusului și a dipticelor foarte dezvoltate, ambele fiind caracteristici fundamentale ale cultului sinagogal.

Teoria ingenioasă a lui Bouyer are avantajul de a oferi o explicație plauzibilă pentru toate modificările survenite în cursul evoluției anaforalei. Ea reușește să explice cum a apărut Sanctusul în textul euharistic într-un moment în care influența iudaică încetase și într-o poziție alta decât cea pe care o avea în tradiția cultică sinagogală.

Bouyer a fost criticat ceva mai târziu de către Louis Ligier pentru că ar fi acordat mai multă atenție similarităților decât diferențelor dintre cultul creștin și cel iudaic și pentru a fi analizat textele mai mult teologic, decât literal și liturgic, astfel încât ușor au putut fi stabilite similarități între Birkat HaMazon, binecuvântarea după cină, și rugăciunile cultului sinagogal.⁴⁷ Conștient de dificultatea stabilirii originii textului euharistic, Ligier și-a propus doar să explice prezența cuvintelor de instituire în întregul ansamblu al anaforalei. Ele au fost inserate, se pare, în anafora acolo unde textul euhologic

⁴⁴ *Ibidem*, p. 58: „Fixées ou non dans leur détail, des l'origine, et jusqu'à nos jours les prières juives ont eu d'emblée un contenu, une structure et des termes-clefs parfaitement définis.” Însă, cercetările mai noi își precizează că ceea ce poate fi întâlnit în primul secol al erei creștine, atât în cultul iudaic, cât și în cel creștin, este mai curând varietate și nu uniformitate. Relevante în acest sens sunt documentatele studiilor: Stefan C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish liturgical history*, Cambridge, 1993, p. 1-87, și Paul Bradshaw, *The Search...*, p. 27-28.

⁴⁵ L. Bouyer, *Eucharistie...*, p. 85-87.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁷ Louis Ligier, *Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*, Questions liturgiques 53 (1972), p. 185-188. Articolul a apărut și în traducere engleză: *The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist*, Studia Liturgica 9 (1973), p. 161-185.

iudaic preluat de creștini putea avea un embolism narativ festal. Astfel, el a comparat poziția cuvintelor de instituire din anaforaua creștină cu cea a textului narativ de instituire a sărbătorii Kippur.⁴⁸ Conștient de faptul că analogiile stabilite nu se referă decât la un anume tip de anaforă și nu pot explica structura generală a textului euharistic, el și-a extins cercetarea și asupra binecuvântării după cină (Birkat HaMazon).⁴⁹ Concluzia la care el a ajuns a fost că locul uzual al embolismului narativ din Birkat HaMazon este în secțiunea a doua, cea de mulțumire, cea care va deveni mai târziu Rugăciunea teologică din cadrul anaforalei creștine, dar el poate fi inserat și în partea de cerere, dipticele de mai târziu, ceea ce justifică și pozițiile diferite pe care le poate avea narațiunea de instituire în rugăciunile euharistice cunoscute astăzi. Prima secțiune din Birkat HaMazon, dedicată temei creației, a fost absorbită în uzanță creștină, în cea de a doua secțiune, cea de mulțumire, dată fiind centralitatea temei „euharistice”, de mulțumire în nou cult creștin. Cuvintele de instituire, împreună cu anamneza, cu care formau un tot, au fost inserate în textul celei de a doua secțiuni, după modelul embolismului iudaic.⁵⁰ Cu trecerea timpului, au mai fost adăugate și alte elemente în textul anaforalei, precum Sanctusul, Dipticele, care vorbesc despre o influență iudaică asupra formularului euhologic creștin, dar Ligier nu crede a fi posibil a oferi o explicație clară a apariției lor.⁵¹

Cercetările liturgice ale ultimelor trei decenii ale secolului al XX-lea s-au concentrat într-un mod mai accentuat asupra acestei probleme a evoluției anaforalei euharistice. „Chiar dacă rămân multe lucruri neelucidate în evoluția structurii rugăciunii euharistice, totuși, contururile principale ale acestei istorii par mult mai clare acum, decât au fost acum zece ani” declara Thomas Talley în 1982.⁵² Analizând datele cercetărilor anterioare, el avea să aducă noi precizări: 1. binecuvântările cultice iudaice trebuie analizate în structura și interdependența lor și în contextul cultic în care au apărut și au fost folosite; 2. binecuvântarea nu este „gen literar”, cum susține Audet, ci este o individualitate, fiind absolut necesar de făcut distincția între verbul barak (a binecuvânta) și yadah (a mulțumi, a mărturisi), între berakah (binecuvântarea propriu-zisă) și todah (mulțumirea), ceea ce ar duce la o analiză mai fină a textelor euharistice primare, precum *Didahia 9 și 10*; 3. structura tripartită: binecuvântare-mulțumire-cerere a Birkat HaMazon, prin asimilare creștină, aduce o inversare a primelor două părți, aşa cum indică textul Didahiei, dând prioritate mulțumirii, ca specific al cultului creștin. Tendința de identificare a lui εὐλογεῖν cu εὐχαριστεῖν și a ambelor cu barak diminuează posibilitatea recunoașterii priorității care i-a fost acordată mulțumirii în textele euhologice de către Biserică primară.

Concluziile sale nu sunt noi,⁵³ însă ele pun mai bine în lumină rezultatele cercetărilor anterioare: „În cele din urmă, este foarte dificil de a evita acceptarea cel puțin a afirmației esențiale din analiza lui

⁴⁸ Idem, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur*, Nouvelle revue théologique 82 (1960), p. 40-55; Idem, *Anaphores orientales et prières juives*, Proche-Orient chrétien 13 (1963), p. 3-20; Idem, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie II*, Théologie 48, Paris, 1961, p. 289-307, 399-444.

⁴⁹ Idem, *De la Cène de Jesus à l'anaphore de l'Eglise*, La Maison-Dieu 87 (1966), p. 7-49; Idem, *De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*, Assemblées du Seigneur 1 (1968), p. 19-57.

⁵⁰ Idem, *Les Origines...*, p. 196.

⁵¹ *Ibidem*, p. 199-200.

⁵² Thomas Talley, *The Eucharistic Prayer: Tradition and Development*, in Kenneth Stevenson, (ed.) *Liturgy Reshaped*, Londra, 1982, p. 48.

⁵³ A se vedea studiile sale extrem de bine documentate: Thomas Talley, *The Eucharistic Prayer of the Ancient Church, according to Recent Research: Results and reflections*, Studia Liturgica 11 (1976), p. 138-158; Idem, *From Berakah to Eucharistia: A Reopening Question*, Worship 50 (1976), p. 115-137; Idem, *The Literary Structure of the Eucharistic Prayer*, Worship 58 (1984), p. 404-419; Idem, *Structures des anaphores anciennes et modernes*, La Maison-Dieu 191 (1992), p. 15-43; Idem, *De la Berakah à l'Eucharistie: une question à réexaminer*, La Maison-Dieu 125 (1976), p. 11-39.

Ligier, după care Birkat HaMazon a fost sursa de inspirație care a dat structura rugăciunii euharistice primare: binecuvântare-mulțumire-cerere. La aceasta, textul euhologic indică inserarea mai apoi a unor adăugiri, după modelul embolismului festal, în cea de a treia pericopă, cea de cereri, sau, după modelul sărbătorilor Purim și Chanukah, în cea de a doua parte, cea a mulțumirii. Dar această schemă devine obscură dacă se identifică mulțumirea cu binecuvântarea, barak cu yadah.⁵⁴ În opinia sa, Euharistia creștină nu derivă direct din genul literar al binecuvântării, după cum afirmase Audet, ci, mai curând, din acele texte cultice iudaice ce sunt centrate pe tema jertfei de laudă (zebah todah) și care folosesc în mod esențial rădăcina verbală ydh, tradusă în limba greacă prin εὐχαριστεῖν: „nu, berakah nu este același lucru cu eucharisteia, și sperăm ca studiile următoare să ne ajute să înțelegem înțelesul și consecințele acestui, după toate, mai curând neînsemnat fapt”⁵⁵.

Un punct de vedere asemănător cu cel al lui Talley, privind structura anaforalei euharistice, îl va expune Cesare Giraudo în 1981 disertația sa doctorală⁵⁶, în care el afirma că anaforaua euharistică derivă din formularul euhologic todah, o mărturisire atât a măreției lui Dumnezeu, cât și a păcatelor proprii, o formulă de alianță între Dumnezeu și poporul Său. Acest formular se compune din două părți, una anamnetică și alta epicletică, și dintr-un embolism, care poate să apară în oricare din cele două secțiuni, ca *locus theologicus* al întregii rugăciuni. În funcție de poziționarea lui, Giraudo împărțea anaforalele în anamnetice, având embolismul cuvintelor de instituire în partea istoric-comemorativă și în epicletice, cu același embolism în partea a doua de cerere. În prima categorie s-ar integra astfel anaforaua Liturghiei clementine a Constituțiilor Apostolice 8, anaforaua Tradiției Apostolice a lui Ipolit, anaforaua Liturghiei Sf. Iacob, cea a Sf. Ioan Hrisostom, cea a Sf. Vasile și cele aparținând tradiției hispano-galice. În cea de a doua categorie ar putea fi amintite anaforaua Sfinților Apostoli Addai și Mari și paralela ei maronită, numită și Sharar, anaforaua egipteană a lui Serapion, cea a Sfântului Marcu, precum și canonul euharistic roman.

Clasificarea făcută de Giraudo este însă mult prea rigidă pentru a putea îngloba marea diversitate a tipurilor de rugăciuni vechi-testamentare și, mai apoi, a anaforalelor creștine.⁵⁷ Meritul său incontestabil rămâne însă în aprofundarea analizei fundalului și contextului vechi-testamentar în care a apărut cultul creștin.

O contrapoziție deosebit de echilibrată la opiniile lui Talley și Giraudo o va expune în 1985 Bryan D. Spinks într-un important și provocator articol⁵⁸ în care el a chestionat în primul rând presupunerea că anaforaua euharistică derivă în mod necesar din Birkat HaMazon. Dacă Mântuitorul a folosit Birkat HaMazon la Cina de Taină, nu se poate afirma cu siguranță, căci unele grupări iudaice aveau în uz și alte binecuvântări decât Birkat HaMazon, ce erau pronunțate după cină. În același sens, este foarte probabil ca Domnul Iisus să fi schimbat rugăciunile și binecuvântările, folosind propriile cuvinte pentru un conținut și un sens nou. Referindu-se la documentatul studiu al lui Allan Bouley⁵⁹ și

⁵⁴ Idem, *The Eucharistic Prayer...*, p. 155.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 156-157.

⁵⁶ Cesare Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Roma, 1981.

⁵⁷ O expunere critică a ipotezelor lui Giraudo o face P. Bradshaw în *Zebah Todah and the Origins of the Eucharist*, Ecclesia Orans 8 (1991), p. 245-260.

⁵⁸ Bryan Spinks, *Beware the Liturgical Horses! An English Interjection on Anaphoral Evolution*, publicat în revista Worship 59 (1985), p. 211-219.

⁵⁹ Allan Bouley, *From Freedom to Formula...*, p. 47.

la cel al lui R.P.C. Hanson⁶⁰, Spinks evidenția faptul că în epoca primară a existat o anumită libertate a episcopului de a-și compune anaforaua proprie, iar diversitatea de grupuri etnice din care se constituia Biserica poate duce la presupunerea că, în primele secole, modelele de urmat în celebrarea euharistică au fost variate și diverse. De asemenea, el punea sub semnul întrebării prioritatea absolută acordată termenului εὐχαριστεῖν în explicarea evoluției anaforalei, făcând referire la studiul lui Robert Ledogar⁶¹, în care acesta demonstrează că nu există nici o dovedă a folosirii acestui verb în cele mai vechi versiuni ale anaforalelor Sf. Vasile, Sf. Ioan Hrisostom sau a Sf. Marcu.⁶² Meritul mare al lui Spinks este acela de a fi arătat cât de mică este evidența pe care se construiesc ipotezele privitoare la originea și evoluția anaforalei euharistice și că, un pericol deosebit îl reprezintă faptul de a încerca o aranjare și o grupare a anaforalelor după modele prestabilite, creând astfel „serii genealogice” artificiale. Textele euhologice trebuie tratate ca individualități și încadrate contextului spiritual, cultic și istoric în care au apărut.⁶³

O regândire și o reevaluare a problematicii originii și a evoluției anaforalei o încearcă și Geoffrey Cuming într-un studiu prezentat în 1983 la conferința patristică de la Oxford. Urmând sugestiilor făcute de Ligier, el afirma că în spatele textului anaforalelor aflate în prezent în uz s-ar afla indicii ale unor rugăciuni mai vechi, foarte scurte și simple în conținut, nefiind în esență nimic altceva decât o expresie a laudei creației și a Creatorului. Aceste tipuri simple de rugăciune ar fi evoluat apoi prin adăugarea la acest nucleu originar și a altor elemente, dând naștere anaforalelor complexe de mai târziu.⁶⁴

Într-un alt studiu, prezentat la conferința patristică din 1987, Cuming își continuă argumentarea teoriei, indicând însă că, deși Birkat HaMazon este o sursă importantă în stabilirea originii euharistice, totuși și alte formulare euhologice trebuie luate în considerare. El a arătat că nici o anafora nu reproduce exact structura tripartită pe care o are Birkat HaMazon: unele au două secțiuni de mulțumire și una de cerere; altele au avut o singură secțiune de mulțumire, divizată mai târziu prin introducerea Sanctusului, cum este cazul anaforalei Sf. Apostoli Addai și Mari. În orice caz, nicicum nu poate fi vorba de o identitate verbală între formularul euhologic iudaic și cel creștin.⁶⁵

Oarecum în ton cu ipotezele prezentate de Cuming se pronunță și alți doi mari liturgiști ai ultimilor ani ai secolului XX: Paul Bradshaw și Robert Taft. În lucrarea sa: *The Search for the Origins of Christian Worship*, publicată la New York și Oxford în 1992, Bradshaw a încercat o sinteză a tuturor tendințelor și a ipotezelor expuse de predecesorii săi care au abordat acest subiect al evoluției

⁶⁰ R.P.C. Hanson, *The Liberty of the Bishop to Improvise Prayer at the Eucharist*, Vigiliae Christianae 15 (1961), p. 173-176.

⁶¹ Robert Ledogar, *Acknowledgement: Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora*, Roma, 1968, p. 15.

⁶² *Ibidem*, p. 16-20. Ledogar semnalează apariția mai curând a verbului δοξάζειν în cele mai vechi anaforale. El însă nu susține că un singur verb ar fi înlocuit formula de binecuvântarea baruk attah, ci, mai curând, că o serie de verbe de laudă au fost folosite în locul acesteia, între care δοξάζειν a ocupat un loc proeminent.

⁶³ Bryan D. Spinks, *Beware the Liturgical Horses!*..., p. 219: „I accept that the starting point of the anaphora is with Jewish eucology – though wider than just the Birkat HaMazon – and a comparison of themes and structure is extremely valuable. However, there is a danger that the continuity between the Jewish and the Christian forms will be stressed at the expense of the discontinuity. Furthermore, the Birkat HaMazon, Didache 10 and Apostolic Tradition do not form a true genealogical series, and should not be used as if they did.”

⁶⁴ Geoffrey Cuming, *Four Very Early Anaphoras*, Worship 58 (1984), p. 168-172.

⁶⁵ Idem, *The Shape of the Anaphora*, Studia Patristica 20 (1989), p. 335. Cuming observă că, probabil, creștinii au păstrat structura rugăciunii iudaice, îmbrăcate în alte cuvinte, însă, dat fiind faptul că nu se știe cu certitudine când s-au fixat în scris textele iudaice, nu se poate vorbi de o identitate verbală între texte care circulau prin viu grăi, ci mai curând de o asemănare structurală și tematică.

anaforalei euharistice. Documentatul studiu începe prin reconsiderarea cercetărilor privind raportul dintre cultul creștin și cel iudaic. Pe baza lucrărilor publicate de Ismar Elbogen⁶⁶ și Joseph Heinemann,⁶⁷ Bradshaw arată că nu a existat niciodată un singur text originar, un „Urtext” al vreunei rugăciuni folosite în cultul iudaic, ci că au existat dintru începuturi o varietate de tradiții orale, care mai târziu au fost supuse standardizării treptate de către autoritatea rabinică. Procesul acesta de uniformizare și de stabilizare va fi luat sfârșit abia în secolul IV al erei creștine, când a fost fixat în scris conținutul textelor euhologice. O astfel de fluiditate trebuie să fi caracterizat și cultul creștin al primelor veacuri, transmis și păstrat în mod esențial prin intermediul tradiției orale.⁶⁸ În opinia sa, anaforaua Bisericii primare a cunoscut un proces de evoluție de la diversitate spre unitate, în sens invers decât cel conceput de Probst. Procesul de omogenizare a început odată cu luptele antieretice ale secolului IV și a exprimat dorința de coeziune și de unitate dogmatică și liturgică a Bisericii. Astfel, anaforaua metropolei s-a impus, numeroasele tradiții locale au fost înlocuite de altele parțial sau total și au supraviețuit doar cele mai cunoscute și cele impuse de uzanța metropolei.⁶⁹

Același punct de vedere îl împărtășește și Robert Taft,⁷⁰ care s-a ocupat însă mai mult de evoluția anaforalei în epoca bizantină. El distinge patru etape în procesul dezvoltării Liturghiei euharistice:

1. Într-o primă etapă, Cina Domnului s-a separat de agapă, fiind prefațată de ceea ce mai târziu se va numi Liturghia Cuvântului.

2. A doua etapă este cea a Rânduielilor bisericești [Church Orders], în care apar formulare liturgice fixate deja în scris. Toate diferă între ele, indicând faptul că nici una nu este Liturghia apostolică, „sursa originară” din care ar fi derivat toate anaforalele de mai târziu.

3. După Edictul de la Milan din 313, cultul creștin a devenit cultul oficial public și astfel dezvoltarea formularelor euhologice se accentuează. Acum, diferențele rituri euharistice se unifică, variantele textelor anaforice mai puțin folosite sau mai puțin cunoscute sunt înlăturate. Bisericile locale se grupează în „federății” în jurul scaunelor patriarhale, proces care a stimulat și o unificare, și o standardizare corespunzătoare a practicii liturgice. Prin urmare, procesul formării riturilor nu este unul de diversificare, ci de unificare, și ceea ce poate fi găsit în textele euhologice rămase până astăzi, nu sunt sinteza a ceea ce a fost mai înainte, ci, mai curând, rezultatul unei evoluții selective, în care au supraviețuit acele formulare mai cunoscute și mai folosite, iar nu în mod necesar cele mai bune.

⁶⁶ Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1913, ed. a doua, Frankfurt, 1924, ed. a treia, Hildesheim, 1962.

⁶⁷ J. Heinemann, *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im: Its Nature and its Patterns*, Berlin, New York, 1977.

⁶⁸ Perspectiva aceasta nouă implică o serie de consecințe. Astfel, diferențele textuale între diferențele formulare liturgice nu trebuie văzute în mod necesar ca reflectând stadii diferite de dezvoltare, nici eliminate ca fiind devieri de la o normă prestabilită. Diferitele versiuni textuale pe care anaforaua creștină le cunoaște ar putea fi indicii ale unor variante simultane și paralele, care, unele dintre ele, în cele din urmă, au conversat într-un singur formular, iar altele care au dispărut cu totul din uz. Prin urmare, nici versiunea cea mai simplă și nici cea mai evoluată nu ar fi în mod necesar cea mai veche.

⁶⁹ Paul Bradshaw, *The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern...*, p. 9

⁷⁰ R. Taft, *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, Orientalia Christiana Periodica 43 (1977), p. 355-378; Idem, *Beyond East and West*, Washington DC, 1984, p. 167 și.u.; Idem, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994), p. 355-367; Idem, *The Byzantine Rite. A Short History*, (=American Essays in Liturgy), Collegeville, Minnesota, 1992, p. 12-85.

4. Într-o ultimă etapă, familiile liturgice au continuat să se dezvolte, dar acum ca entități deja formate și distincte între ele.

Astfel, printr-o formulare nouă și aprofundată a metodei Liturgiei comparate, inițiate de Anton Baumstark, subliniind similaritățile, dar și diferențele între diferitele rituri liturgice, analizate fiecare în contextul lor geografic, temporal și ecclacial, Taft trasează cu multă siguranță liniile generale ale evoluției textului euharistic, evidențiind încă o dată actualitatea teoriei dezvoltării riturilor, formulată în 1923 de marele liturgist german:

„Este evident faptul că procesul formării riturilor liturgice nu a fost unul de diversificare, cum s-a susținut până acum, ci unul de unificare și ceea ce există astăzi în riturile liturgice nu este o sinteză a ceea ce a fost înainte, ci mai curând rezultatul unei evoluții selective în care au supraviețuit formularele cele mai des folosite și adaptate și nu în mod necesar a celor mai bune...”⁷¹.

Pentru a reda imaginea de ansamblu asupra cercetărilor actuale referitoare la originea și evoluția anaforalei euharistice, trebuie amintită și contribuția altor liturgiști, precum: Enrico Mazza⁷², G. Rouwhorst⁷³ și H.A.J. Wegman⁷⁴, care sunt contribuții importante la elucidarea problematicii variate pe care o suscătă complexitatea și dificultatea unui astfel de subiect.

În teologia românească pot fi amintite numele a doi liturgiști care s-au ocupat cu acest subiect: Pr. Prof. Petre Vintilăescu⁷⁵ și Pr. Prof. Ene Braniște⁷⁶. Într-o primă parte a unui vast proiect de descriere a istoriei anaforalei din secolul I până în secolul VIII, Pr. Petre Vintilăescu analizează, pornind de la premisele teoriei expuse de Probst, evoluția textului euharistic în primele trei veacuri creștine, postulând o evoluție de la uniformitate spre diversitate, de la un formular euharistic unic al epocii apostolice la o diversificare a riturilor liturgice în secolul IV.⁷⁷ Explicarea originii și a evoluției anaforalei este pentru Pr. Vintilăescu o problemă științifică, dar, mai întâi de toate, ea este o „chesiune de Tradiție”, căci, „în întregimea ei, Liturghia ne-a fost adusă de Tradiție... în Liturghie vorbește încă spiritul care a inspirat sfintele scrieri. Liturghia este Tradiția în gradul său cel mai înalt de putere și solemnitate...”⁷⁸. Mântuitorul a instituit esența Liturghiei, iar Apostolii au organizat mai apoi cultul Bisericii sub asistența Sfântului Duh. Originile formularului euharistic nu trebuie să fie căutate în ritualul cultic iudaic, căci Euharistia creștină nu este o reeditare sau o adaptare a formulelor iudaice de rugăciune, ci ea este ceva cu totul nou, aparte și ca fapt, și ca semnificație: „Apropierile de idei și de

⁷¹ Idem, *How Liturgies Grow...*, p. 355-359; Idem, *Beyond East and West...*, p. 203-204.

⁷² Enrico Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, (=Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 62), Roma, 1992; Idem, *La discussione sull'origine dell'anafora eucaristica: une messa a punto*, Rivista di pastorale liturgica 32, 1 (1994), p. 42-54; Idem, *La structure des anaphore alexandrine et antiochienne*, Irenikon 67 (1994), p. 5-40.

⁷³ G. Rouwhorst, *Bénédiction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques*, Questions liturgiques 61 (1980), p. 211-240.

⁷⁴ H.A.J. Wegman, *Généalogie hypothétique de la prière eucharistique*, Questions liturgiques 61 (1980), p. 236-270; Idem, *Genealogie des Eucharistiegebets*, Archiv für Liturgiewissenschaft 33 (1991), p. 193-216.

⁷⁵ Petre Vintilăescu, *Încercări de istoria Liturghiei. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930; Idem, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943; Idem, *Anaforaua sau ritul Sfintei Jertfe euharistice*, Biserica Ortodoxă Română 7-8 (1961), p. 733-754; Idem, *Rugăciunea dipticelor sau pomenirilor de la Sfânta Jertfă euharistică*, Biserica Ortodoxă Română 7-8 (1962), p. 658-672; Idem, *Anafora sau antidoron*, Studii Teologice 1-2 (1954), p. 116-145.

⁷⁶ Ene Braniște, *Cultul Bisericiilor creștine vechi din Orient. Liturghiile riturilor orientale*, Ortodoxia 1 (1966), p. 85-131; Idem, *Liturgica specială, manual pentru Institutele teologice*, București, 1980, p. 174-193.

⁷⁷ Idem, *Încercări de istoria Liturghiei...*, p. 7-12.

⁷⁸ Ibidem, p. 23.

cuvinte ce s-ar putea viza între ritualul euharistic și cel pascal sunt, pur și simplu, aparente și întâmplătoare și, deci, de parte de a putea stabili vreun fel de dependență propriu-zisă a ritualului Liturghiei primare de ritul iudaic.⁷⁹. Totuși, prima parte a Sinaxei euharistice, numită mai apoi Liturghia Cuvântului, derivă din cultul sinagogal, căci „în rânduiala sa s-au unit elementul tradițional al cultului iudaic cu elementul nou, rodit sub inspirația și orientarea credinței creștine”⁸⁰. Totuși, Pr. Vintilescu admite o oarecare influență a ritualului meselor iudaice asupra desfășurării agapelor creștine. În *Didahia 9 și 10*, el vede o rugăciune de mulțumire la o agapă, în care motivele și schema euhologică a meselor „semi-liturgice” iudaice sunt evidente și care era urmată de o celebrare euharistică.⁸¹

Descrierea întregului proces de evoluție a anaforalei se bazează la Pr. Vintilescu pe ipoteza, consacrată de Gr. Dix, după care de la începuturile creștinismului a existat o „ordine”, o „rânduială liturgică”, o regulă, un „tipic” cultic, care s-ar părea că are izvorul în înseși indicațiile pe care Mântuitorul le-a lăsat Sfinților Apostoli în timpul vieții sale pământești.⁸² Apostolii au pus în practică aceste instrucțiuni și au organizat cultul Bisericii, care, evoluând mai apoi în formele externe de manifestare, a păstrat nealterată structura fundamentală primară. Astfel, în primele trei secole, Liturghia apare descrisă ca fiind uniformă, celebrată după o regulă sau o rânduială unică, ceea ce a făcut și posibilă coliturghisirea episcopilor Policarp din Smirna și Anicet din Roma în anul 155. A existat însă și o anumită libertate a proestosului de a improviza, dar aceasta nu se mișca decât în cadrul schemei fixate a Liturghiei: „O astfel de schemă, pe care o putem numi Liturghia apostolică, există, pentru că am văzut-o invocată în atâtea rânduri în desfășurarea timpului din cele trei veacuri primare; era generală, pentru că a pornit din Ierusalim, originea misionarismului creștin... Cadrul fiind fixat și sensul sau tema rugăciunilor fiind determinată, improvizația avea să se mărginească, deci, la cuvinte și la unele amănunte ca obiect sau teme secundare ale rugăciunii euharistice.”⁸³.

Concluzia la care ajunge Pr. Vintilescu în urma investigației făcute este că în primele trei veacuri Liturghia a fost uniformă și unitară în structura ei și aceeași pretutindeni, susceptibilă însă încă de modificări de amănunt. Improvisațiile harismaticilor nu au distrus uniformitatea liturgică, ea menținându-se în liniile generale ale Liturghiei apostolice.⁸⁴

Poziția Pr. Vintilescu va fi reluată, îmbogățită și actualizată de Pr. Prof. Ene Braniște. Nucleul Liturghiei din care au crescut și s-au dezvoltat toate riturile euharistice ulterioare îl constituie ritualul Cinei de Taină. La aceste elemente fundamentale s-au adăugat mai apoi și alte elemente secundare, precum „sărutarea păcii” și „mărturisirile publice de credință” (I Tim. 6, 12). Agapa precedă Euharistia, după modelul ultimei cine a Mântuitorului. Capitolele 9 și 10 ale *Didahiei* sunt configurate pe această schemă și rețin chiar formule de binecuvântare folosite la mesele iudaice. Documentele liturgice ale veacurilor următoare, „deși provin din regiuni diferite ale creștinătății, precum Siria, Egipt, Roma,

⁷⁹ *Ibidem*, p. 78.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁸¹ *Ibidem*, p. 73.

⁸² Pr. Vintilescu își argumentează presupunerea pe mărturia textului scripturistic din Fapte 1, 3 și pe afirmația Sfântului Iustin Martirul și Filosoful din *Apologia* I, cap. 67, care vorbesc de faptul că Mântuitorul a dat Apostolilor Săi astfel de „instrucțiuni cultice” chiar în ziua Învierii.

⁸³ Idem, *Încercări de istoria Liturghiei...*, p. 126.

⁸⁴ Remarcabilă prin accentuarea unui punct de vedere ortodox cu privire la evoluția anaforalei euharistice, subliniind rolul asistenței Sfântului Duh în dezvoltarea cultului Bisericii, concepția Pr. Vintilescu, referitoare la anaforaua euharistică, suferă însă de același neajunsuri ca și ipoteza formulată de Gr. Dix. Valoros. Rămâne însă efortul liturgistului român de a încadra o analiză istoric-critică a textului cultic în contextul ecclesial în care acesta a apărut și s-a dezvoltat.

totuși, ele se aseamănă între ele, uneori până la identitate verbală, ceea ce indică pentru toate o sursă comună care poate fi lucrarea Tradiția apostolică a lui Ipolit. Toate descriu starea Liturghiei de la începutul secolului III, adică tipul primitiv al Liturghiei din diferitele regiuni ale Bisericii. Consonanța generală a rânduielii din aceste documente, care merge uneori până la cele mai mici amănunte este doavadă în sprijinul uniformității liturgice care a domnit în Biserica primelor trei veacuri.”⁸⁵.

Un suflu nou este adus în teologia liturgică românească de publicarea în 2008, de către Arhid. Prof. Dr. Ioan Ică jr a impresionantei colecții de texte euharistice intitulate: *Canonul Ortodoxiei*⁸⁶, în care autorul și-a propus „să completeze un gol din literatura și cultura teologică românească prin editarea unui întreg corpus de texte normative pentru identitatea ei dogmatică și ecclială”⁸⁷. Întoarcerea la surse, promovarea unei teologii care să se bazeze pe experiența vie a Bisericii și care să depășească „izolarea artificială a dogmaticului de liturgic, etic și canonic”⁸⁸, cunoașterea Normativului identității Bisericii cea una aşa cum apare el redat în canonul Scripturii, în canonul dogmatic, în canonul etic și în canonul liturgic au constituit imperativul de la care autorul a pornit în redactarea acestei impresionante colecții patristice comentate, concepută în cinci volume. Primul volum este intitulat: *Canonul apostolic al primelor secole* și a văzut lumina tiparului în 2008 la Sibiu. Celelalte patru volume, și anume: *Canonul dogmatico-disciplinar al Sinoadelor Ecumenice* (volumul al doilea), *Canonul dogmatico-polemic al Bisericii bizantine* (volumul al treilea), *Canonul hagiografic, Sinaxarul Bisericii bizantine* (volumul al patrulea) și *Canonul dogmatico-polemic al Bisericii răsăritene post-bizantine* (volumul al cincilea) așteaptă încă să fie publicate la aceeași prestigioasă editură sibiană. După o impresionantă prezentare sintetică a modului în care a apărut și a evoluat Liturghia creștină în primele secole, autorul redă în al cincilea capitol al primului volum (p. 837-1032) traducerea celor mai importante texte euhologice ale epocii apostolice și postapostolice, textul integral al principalelor Rânduieli bisericești și traducerea întregului *Codice Barberini graecus* 336 din a doua jumătate a secolului VIII. Această valoroasă colecție de texte cultice a dat teologiei românești și cele mai acurate și precise traduceri a acestor formulare euhologice, traduceri care au fost folosite și în lucrarea de față.

Tot la prestigioasa Editură Deisis din Sibiu a apărut în anul 2004, și apoi într-o nouă ediție în anul 2008, în traducerea Pr. Prof. Dr. Ioan Ică sr⁸⁹, importanta lucrare a lui Karl Christian Felmy, *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar*⁹⁰, în care toate etapele evoluției Sfintei Liturghii sunt extrem de bine analizate pe baza prezentării și analizei celor mai vechi texte cultice creștine cunoscute. Acest mod de abordare a fost preluat și în lucrarea de față, în care se dorește însă să se imprime o notă mai mult didactică acestui discurs teologic prin favorizarea accesului studenților la teologice și nu numai lor, ci și tuturor cititorilor la o lectură comparată a principalelor formulare euhologice creștine care sunt prezentate atât în limba greacă, cât și în traducerea lor în limba română.

⁸⁵ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială...*, p. 181.

⁸⁶ Arhid. Prof. Dr. Ioan Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, volumul I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 5.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 7.

⁸⁹ Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, traducere de Pr. Prof. Ioan Ică sr, Deisis, Sibiu, 2008, ed. II (ed. I, 2004), 232 p.

⁹⁰ Idem, *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar*, (=OIKONOMIA, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 38), Erlangen, 2000, 132 p.

CAPITOLUL I: Preistoria anaforalei euharistice

1. Direcții, tendințe, problematică

În forma ei actuală, Liturghia Bisericii Ortodoxe reprezintă forma definitivă de închegare, la care a ajuns în urma unui proces istoric de dezvoltare, pe de o parte, și de simplificare, pe de alta. De evoluție se poate vorbi în istoria Liturghiei doar referitor la anumite elemente secundare ce intră în constituția ei, nu însă și privitor la ceea ce a constituit faptul și esența Liturghiei creștine.⁹¹

Fundamental și partea ei centrală o formează anafora euharistică, încadrată în ceea ce, în istoria Liturghiei, s-a numit Liturghia credincioșilor. Termenul „anaforă”, devenit emblematic pentru Liturghia bizantină, provine de la verbul ἀναφέρω și înseamnă a aduce, a ridica, a oferi.⁹² În sens larg, anafora desemnează întreaga acțiune liturgică de „ridicare”, de „ofere” din cadrul Sfintei Liturghii. În sens restrâns, termenul acesta este folosit pentru a desemna, în Siria occidentală, în Egipt și în întreaga lume bizantină, partea centrală a Sfintei Liturghii, și anume canonul euharistic.

A stabili originile anaforalei euharistice echivalează cu a reconstrui întregul proces de formare a Sfintei Liturghii și, de la bun început, trebuie precizat faptul că, oricât de originală este această creație a creștinismului, ea nu este o creație *ex nihilo*, ci Liturghia este, după expresia lui A. Baumstark, un dat într-o anume formă („in bestimmt Form ein Gegebenes”), experiat în valorile lui esențiale, dar ea este și rezultatul unei deveniri „ein Gewordenen” și, ca atare, ea cere a fi abordată și din punct de vedere istoric.⁹³ Elementele ei constitutive nu sunt materie nefinisată, ci ele sunt modelări ale unei îndelungă experiențe spirituale. Nu se poate porni de la zero în a stabili originile canonului euharistic, la fel cum nu se poate porni de la zero în a înțelege Noul Testament. Si într-un caz și în altul există o etapă preliminară, stabilită în mod providențial ca necesară: înțelegerea Vechiului Testament.

Afirmând acest lucru, apare ca necesară cercetarea surselor cultului creștin, pornind de la cultul iudaic. Încercarea de definire a pre-istoriei anaforalei euharistice a cunoscut în literatura liturgică două mari direcții: fie pornind de la misterele cultice păgâne, fie pornind de la formularul liturgic al cultului iudaic. Efortul imens a lui Dom Odo Casel de a găsi în ritualurile păgâne antecedente ale misterului cultic creștin se înscrie în cadrul primei direcții⁹⁴, dar observațiile sale destul de unilaterală nu reușesc să redea și contribuția textelor iudaice în cristalizarea cultului creștin.

Însă alți liturgiști, precum Anton Baumstark⁹⁵, Louis Ligier⁹⁶, Gregory Dix⁹⁷, Louis Bouyer⁹⁸, J.H. Strawley⁹⁹, pornesc în definirea originii anaforalei euharistice de la binecuvântarea cultică iudaică,

⁹¹ Pr. Prof. P. Vintilăescu, *Liturghiile bizantine private istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943, p. 5

⁹² Despre semnificația acestui termen, a se vedea: G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 127-128; DACL, Paris, 1924, col. 1898-1900. Anafora, acțiunea de „ridicare”, de ofere, apare Noul Testament ca: ἀναφέρειν θυσίαν în Evr. 7, 27 și 13, 15, iar în literatura patristică apare sinonimă cu termenii προσφορά, θυσία și προσαγωγή. Cuvintele „Στῶμεν καλῶς. Στῶμεν μετὰ φόβου. Πρόσχωμεν. Τὴν ἄγιαν Ἀναφροάν ἐν εἰρήνῃ προσφέρομεν” marchează începutul canonului euharistic în liturghiile ritului bizantin.

⁹³ Anton Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie...*, p. 1.

⁹⁴ Dom Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1932, p. 126-138.

⁹⁵ Anton Baumstark, *Liturgie compare...*, p. 23.

⁹⁶ Louis Ligier, *De la Cène de Jesus à l'Anaphore de l'Eglise...*, p. 7-51.

⁹⁷ Gregory Dix, *The Shape of Liturgy...*, p. 646.

⁹⁸ Louis Bouyer, *Eucharistie...*, p. 181.

⁹⁹ J.H. Strawley, *The early history of the Liturgy*, Cambridge, 1949, p. 240.

fiind mai puțin preocupați de partea „de mister” a cultului, urmărind însă, în mod principal, evoluția istorică și confluența și corespondența tematică între formularul liturgic iudaic și cel creștin, cu toată noutatea și investirea formularului liturgic cu funcții sacramentale inedite.

Cercetările liturgiștilor în acest sens au încercat rezolvarea câtorva dificile probleme apărute odată cu căutarea originii anaforalei euharistice.

O primă problemă pusă este mai mult de ordin strict documentar: lipsa manuscriselor textelor euhologice iudaice din primele secole. Acest fapt¹⁰⁰ împiedică mult studiul liturgic comparativ, căci textele liturgice creștine ale epocii primare pot fi cu greu comparate cu cele mai vechi texte iudaice cunoscute, care datează din secolul IX.¹⁰¹ Dar lipsa textelor iudaice din primele secole ale erei creștine nu este un accident istoric.¹⁰² Ea poate fi explicată prin opoziția rabinilor de a așterne în scris o tradiție cultică definită în mod deliberat ca orală.¹⁰³

Iar în privința datării textelor nu trebuie făcută confuzia, sugerează L. Bouyer¹⁰⁴, între data la care a fost alcătuit sau așternut în scris un text liturgic și data celui mai vechi manuscris cunoscut.¹⁰⁵ Chiar dacă nu există nici o colecție de texte mai vechi decât Amran Gaon, există totuși suficiente aluzii și citări din alte lucrări care indică faptul că aceste texte liturgice sunt mai vechi decât cele mai vechi copii păstrate până azi. Acest lucru rezultă și din analiza stilului, a limbajului și a tematicii abordate. Formularul euhologic iudaic din această colecție nu reflectă speculația teologică a Evului Mediu, ci aceea a iudaismului contemporan epocii creștine primare.¹⁰⁶

O a doua problemă ce se cere rezolvată este una de ordin „biblic” și este centrală în stabilirea originii anaforalei euharistice: Cina cea de Taină a fost sau nu o masă pascală? În funcție de răspunsul la această întrebare ar putea fi definită structura cinei și momentul la care Mântuitorul a instituit Sfânta Taină a Euharistiei. Fără a avea în intenție o expunere detaliată, iată, pe scurt, datele problemei: Sfinții Evangheliști Matei, Marcu și Luca descriu ultima cină a Mântuitorului ca fiind o cină pascală, petrecută joi seara, între 14 și 15 Nissan, cu indicii elocvente: „καὶ ὅπου ἐὰν εἰσέλθῃ εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ ὅτι Ὁ διδάσκαλος λέγει, Ποῦ ἔστιν τὸ κατάλυμά μου ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω” (Mc. 14, 14) sau: „Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ’ ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν” (Lc. 22, 15) unde pronumele demonstrativ *τοῦτο* ar indica în mod clar prezența în fața Mântuitorului a unui miel pascal.¹⁰⁷ Astfel, după sinoptici, răstignirea ar fi avut loc vineri, 15 Nissan, chiar în ziua de Paști.

Alta este însă situația în Evangheliea ioaneică: Cina cea de Taină ar fi avut loc joi, 13-14 Nissan, iar răstignirea, vineri, 14 Nissan, în pre-ziua Sabatului, precizându-se, în același timp, că această zi a

¹⁰⁰ Problema se pune în felul următor: cum se poate face o comparație științifică valabilă între texte iudaice tardive, care datează de la începutul sec. IX, și textele euharistice creștine primare fixate în scris, în mare parte în epoca patristică?

¹⁰¹ A se vedea: David Hedegard, *Seder Amran Gaon, Text with critical Apparatus, Translation with Notes and Introduction*, Lund, 1951, p. 55.

¹⁰² Th.J. Talley, *Structures des anaphores anciennes et modernes*, în Maison Dieu 191 (1992), p. 16.

¹⁰³ Privitor la structura cultului iudaic în evoluția lui istorică, a se vedea: Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt am Main, 1924, p. 232-434; Stefan C. Reif, *Early History of Jewish Worship*, în Paul F. Bradshaw, A. Hoffman (eds), *The Making of Jewish and Christian Worship*, Notre Dame și Londra, 1991, p. 111.

¹⁰⁴ L. Bouyer, *Eucharistie...*, p. 29.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 30.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰⁷ J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu*, vierte durchgesehene Auflage, Göttingen, 1967, p. 12-13; a se vedea, de asemenea, Heinz Schurmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22, 7-18*, Münster, 1953, p. 8-20.

Sabatului coincidea cu o mare sărbătoare: „Οι οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευὴ ἡν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἢν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἔκεινου τοῦ σαββάτου” (In 19, 31), respectiv cu ziua paștilor iudaice: „ἢν δὲ πρωῒ· καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα” (In 18, 28). Astfel, după Evanghelia Sfântului Ioan, Cina cea de Taină a fost o masă obișnuită, pe când, după Evangeliile sinoptice, ea a fost o cină pascală. Încercări de armonizare au fost foarte numeroase, însă neconvingătoare.¹⁰⁸

Față de această problemă liturgiștii au adoptat o poziție rezervată, ei abordând-o cu multă precauție. Oesterly¹⁰⁹, Lietzmann¹¹⁰, Gr. Dix¹¹¹ și L. Bouyer¹¹² sunt de părere că ultima cină nu a fost o cină pascală, iar în stabilirea originii anaforalei euharistice ar trebui plecat de la binecuvântarea după cină, Birkat HaMazon, care apare atât la cina obișnuită, cât și la cea pascală. Singura problemă de rezolvat rămâne însă, în ambele cazuri, unde și în ce moment al cinei se inserează noile elemente de instituire a Euharistiei.

Jungmann¹¹³ și Louis Ligier¹¹⁴ susțin că Mântuitorul ar fi instituit Sfânta Euharistie în cadrul unei cîine pascale.

Majoritatea liturgiștilor văd însă aceasta ca pe o problemă deschisă. Au existat și câteva propuneri de soluții pentru a evita această problemă, cercetătorii încercând să definească specificul Cinei de taină care a fost văzută fie ca o cină Qiddush, fie ca o cină Habhura:

a. Ultima cină a fost o cină Qiddush¹¹⁵.

Qiddush este o binecuvântare rostită la începutul oricărui sabat sau sărbătoare. Această binecuvântare separă timpul sacru de cel profan¹¹⁶, iar o folosire a ei în afara celebrării sacre este de neimaginat și fără precedent. Când apar primele stele pe cer, capul familiei, la masă, în fața unui pahar cu vin pronunță o binecuvântare: „Binecuvântat ești, Doamne, Cel Ce ai sfîrșit ziua sabatului”, după care urmează și o binecuvântare asupra vinului. În cazul în care masa servită vineri după-amiază se prelungea până la începutul Sabatului, atunci Qiddush-ul era inserat în rugăciunea după masă (Birkat HaMazon). În cina pascală însă, singura cină care începea în decursul anului după apusul soarelui, binecuvântarea sărbătorii se făcea la început asupra primului pahar. Plecând de la Lc. 22, 15-20, s-a afirmat că ultima cină nu ar fi fost una pascală, ci doar un Qiddush, o sfintire a sabatului¹¹⁷, dat fiind și faptul că urmează imediat frângerea pâinii, care ar corespunde întru totul relatărilor evanghelice.

¹⁰⁸ J. Jeremias, *Die Abendmahlworte...*, p. 14-20; H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. II, München, 1928, p. 857, și IV, p. 49; O. Procksch, *Passa und Abendmahl*, în H. Sasse (ed.), *Vom Sakrament des Altars*, Leipzig, 1941, p. 19-25; D. Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*, Leipzig, 1908, p. 222-225. Exegeza mai nouă caută o reconsiderare a datelor Evangeliilor încercând să arate că Cina cea de Taină s-a petrecut „într-o atmosferă pascală”. A se vedea: Rupert Fennenberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*, München, 1971, p. 56-83.

¹⁰⁹ W.O.E. Oesterly, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925, p. 125-181.

¹¹⁰ H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl...*, p. 249-256.

¹¹¹ G. Dix, *The Shape...*, p. 48-103.

¹¹² Louis Bouyer, *Eucharistie...*, p. 101.

¹¹³ J. Jungmann, *Missarum sollemnia...*, vol. 1, p. 30-40.

¹¹⁴ Louis Ligier, *De la Cine de Jesus a l'Anaphore de l'Eglise...*, p. 7-15.

¹¹⁵ A se vedea: Oesterly, *The Jewish Background...*, p. 79; Lietzmann, *Messe und Herrenmahl...*, p. 202.

¹¹⁶ I. Elbogen, *Eingang und Ausgang des Sabbats nach talmudischen Quellen*, în Festschrift zu Israel's Lewy's 70. Geburtstag, Breslau, 1911, p. 173-187.

¹¹⁷ Teoria aceasta susținută de F. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingen, 1893, p. 247; G.H. Box, *The Jewish Antecedents of the Eucharist*, Jewish Theological Studies 3 (1901/02), p. 357-369: „I venture to suggest, then, that the real Jewish antecedent of the Lord's Supper was the weekly Qiddush”.

Oesterly numește ultima cină Passaqiddush, „o sfințire” rituală a sărbătorii, sfințire ce ar fi avut loc cu 24 de ore înainte de începutul ei. Dar această teorie este fără temei, căci sărbătoarea trebuie să urmeze imediat după binecuvântarea ei.¹¹⁸ Qiddush-ul pascal prefațează sărbătoarea Paștelui, fiind rostit asupra primului dintre cele 4 pahare folosite în ritual. Separarea sau detașarea Quiddush-ului cu 24 de ore față de contextul cunei pascale este inadmisibilă.¹¹⁹

b. Ultima cină a fost cină Habhura.¹²⁰

O altă încercare de încadrare într-un context al ultimei cine a Mântuitorului o propune H. Lietzmann¹²¹, la care se alătură K.G. Goetz¹²² și Gr. Dix¹²³. Aceștia consideră că Iisus și ucenicii Săi au format un *chaburoth*, un element specific al vieții religioase iudaice, constând dintr-o societate de prieteni care se întâlneau săptămânal la o cină cu caracter religios¹²⁴, având aceeași structură ca și liturghia familială, în care nici o mâncare nu era luată fără binecuvântare. Mai întâi, avea loc o spălare a mâinilor, apoi conducătorul chaburotului lua pâinea, o frângea și pronunța o binecuvântare; urma apoi masa propriu-zisă, apoi binecuvântarea după masă (Birkat HaMazon) având la începutul ei o binecuvântare specială asupra unui pahar cu vin. Totul se sfârșea prin cântarea de psalmi. Cina descrisă de sinoptici s-ar încadra perfect în această schemă. Mântuitorul a luat pâinea și a pronunțat o binecuvântare, εὐλογήσας (Mt., Mc.), εὐχαριστήσας (Mc.), un act de laudă și mulțumire adus lui Dumnezeu pentru hrana dăruită, zicând: „Acesta este Trupul Meu...” (Mt. 26, 27; Mc .14, 23; Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24) Apoi a frânt pâinea și a dat-o ucenicilor. A urmat apoi cina, la sfârșitul căreia Mântuitorul a luat „paharul binecuvântării” și l-a dat ucenicilor, zicând: „Acesta este Sâangele Meu...” (Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20; I Cor 11, 25). Prin aceste acte Mântuitorul nu a introdus practici noi, ci a investit un obicei iudaic universal cu o nouă și deosebită semnificație a propriului său chaburah: dacă ucenicii vor face aceasta, chaburah-ul se va reunii și El va fi prezent în chip tainic între ei prin intermediul actelor cultice până la sfârșitul veacurilor. Ceea ce Mântuitorul a făcut la Cină nu a fost un ritual nou, ci El a legat o nouă și adâncă realitate spirituală de două acte majore ale pietății iudaice, de care El a fost sigur că pe viitor ucenicii le vor face, de fiecare dată când chaburah-ul se va reuni.¹²⁵

Acestei viziuni asupra ultimei cine J. Jeremias opune argumentul că aceste adunări erau mai mult adunări cu un anumit scop, „Pflichtmahlzeiten”, și apar rar, nedemonstrat istoric ca cine rituale sacre.¹²⁶

În stabilirea originii anaforalei euharistice, toate încercările de rezolvare a problemelor arată în mod cert de unde trebuie pornit într-o astfel de investigație. Elementul generator care a stat la baza formării cultului iudaic și care a influențat formarea cultului creștin a fost „binecuvântarea” iudaică (berakah). Rugăciunea prin excelență a cultului Vechiului Testament, ea marchează și definește orizontul întregii existențe iudaice. Indiferent ce caracter a avut Cina de Taină, dacă ea a fost sau nu

¹¹⁸ J. Jeremias, *Die Abendmahlworte...*, p. 23.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 24.

¹²⁰ Gr. Dix, *The Shape...*, p. 50; T. Cirlot, *The early Eucharist*, Londra, 1928, p. 14.

¹²¹ H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl...*, p. 211.

¹²² K.G. Goetz, *Der Ursprung des Kirchlichen Abendmahls, blosse Mahlgemeinschaft von Jesus und seinen Jungern oder eine besondere Handlung und Worte von Jesus?*, Basel, 1929, p. 27; Idem, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1904, p. 50.

¹²³ Gr. Dix, *The Shape...*, p. 51.

¹²⁴ Oesterly, *The Jewish Background...*, p. 167.

¹²⁵ Gr. Dix, *The Shape...*, p. 56-59.

¹²⁶ J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu...*, p. 25.

una pascală sau dacă ea a fost doar un Qiddush sau un Chaburoth, important este însă faptul că din contextul ei nu a lipsit Birkat HaMazon, binecuvântarea după cină. De aceea este necesară descrierea structurii liturghiei iudaice și a rolului primordial pe care binecuvântarea îl are în cadrul ei.

2. Structura cultului iudaic și elementele lui componente¹²⁷

Cultul iudaic, în varietatea și profunzimea lui, este un tot unitar unic și fascinant.¹²⁸ Nu doar vocația unui popor ales se manifestă prin el, ci, prin el, lumii întregi s-a dăruit cultul în duh și adevăr (In 4, 24).¹²⁹ Cuvintele roștite și întrebuințate de Mântuitorul arată o cunoaștere adâncă și fără egal a textului sacru și a tradițiilor cultice iudaice. El a descoperit lumii ceea ce acest cult avea în germene și l-a făcut să înflorească în propria sa pietate. Integrându-se în contextul cultic iudaic, Iisus din Nazaret arată forma plenară de pietate, și anume, cea a Fiului lui Dumnezeu întrupat, fundamentul cultului Legii celei noi.¹³⁰

O descriere a structurii cultului iudaic pornește de la investigarea datelor scripturistice, dar Noul Testament dă mai mult indicii de ordin indicativ decât descriptiv.¹³¹ Este relatat că Mântuitorul a frecventat Templul și sinagoga (Mt. 21, 12; Lc. 22, 53, Mc. 1, 21), ceea ce au făcut mai apoi și Sfinții Apostoli (Fapte 13, 5), că a respectat și ținut sărbătorile iudaice: Paștele (Mt. 26, 2), Sărbătoarea corturilor (In 7, 2), Sărbătoarea înnoirii Templului (In 10, 22), că s-a rugat atât în public, cât și în particular, că a binecuvântat, dar toate acestea nu sunt descrise în amănuntul ritualului. Noul Testament, Sfânta Scriptură în general, presupune cunoașterea tradiției liturgice aşa cum apare ea descrisă în Misnah și Talmud.¹³²

Mishnah este sursa liturgică primară pentru a cunoaște în mod concret cultul iudaic (două dintre cele șase cărți ale sale sunt dedicate practicii liturgice), alături de Talmud, care este analiza și completarea ei.

Mishnah conține informații cu privire la cultul sacrificial centrat pe Templu, la sărbătorile poporului iudeu, iar o parte întreagă este consacrată binecuvântării și poziției ei centrale în structura cultului iudaic,¹³³ iar Talmudul, „studierea Legii”, se compune din două părți: prima reproducând textul Mishnei, iar cea de a doua fiind analiza și aprofundarea ei.¹³⁴

¹²⁷ Carmine di Sante, *La priere d'Israel, aux sources de la liturgie chrétienne*, Paris, 1980, p. 41-131; C.W. Dugmore, *The influence of the synagogue upon the divine office*, Westminster, p. 11-42; A.E. Millgram, *Jewish Worship*, Philadelphia, 1971, p. 80-89.

¹²⁸ I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst...*, p. 2. Autorul definește cultul iudaic ca fiind cultul care în istoria religiilor se remarcă prin vitalitatea lui, prin caracterul lui profund spiritual: „Es war ferner der erste Gottesdienst der mit großer Regelmässigkeit stattfand; nicht nur an Sabbaten und Festen, sondern an allen Tagen des Jahres wurde er gehalten, und so verlieh er dem ganzen Leben eine tiefe Weihe”.

¹²⁹ Louis Bouyer, *Eucharistie...*, p. 95.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 96.

¹³¹ Carmine di Sante, *La priere d'Israel...*, p. 30.

¹³² A. Cronbach, *Jewish Worship in N.T. in Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. IV, Nashville, 1962, p. 895.

¹³³ Carmine di Sante, *La priere d'Israel*, p. 30-32. Mishnah este o compilație de legi și prescripții iudaice care, deși datează din sec. III și conține un material anterior epocii lui Iisus, a fost scrisă cu două generații după epoca N.T. și conține informații privitoare la practicile liturgice care erau în vigoare și în perioada N.T.

¹³⁴ Talmud Torah, cercetarea Legii, a avut loc în Academii care în mod practic au fost dominate de cele două centre culturale ale epocii: Babilonul și Ierusalimul. Când au fost asternute în scris cercetările asupra Mishnei în mod normal au apărut într-o dublă redactare, și anume: Talmudul babilonian și Talmudul palestinian. Informațiile de ordin liturgic au o poziție semnificativă în ambele redactări. Ambele Talmude se deschid cu celebrul comentariu al cărții despre „berakha” din Mishna, subliniindu-se necesitatea absolută a cunoașterii rolului binecuvântării pentru înțelegerea întregii tradiții liturgice iudaice.

Astfel, pe baza acestor surse, universul liturgic iudaic se conturează în jurul binecuvântării (berakah), ca nucleu generator cu trei sfere concentrice: prima sferă fiind *Shema Israel*, crezul prin excelență al iudaismului,¹³⁵ cea de a doua sferă fiind *Teffilah* sau rugăciunea celor 18 cereri, rugăciunea prin excelență a cultului iudaic¹³⁶, iar a treia sferă este *Miqrat Torah* – sau lectura Torei –, care circumscrise întregul univers cultic.¹³⁷

Relația între nucleu și diversele sfere nu este una statică, ci una dinamică; ea nu este una de juxtapunere, ci de completare, de îmbogațire reciprocă și de complementaritate. Într-o operă muzicală, tema centrală este repetată de mai multe ori, de fiecare dată însă într-o formă nouă și originală. Astfel, și diversele structuri ale universului cultic iudaic exprimă fiecare sensul întotdeauna nou și inepuizabil al binecuvântării.

Această arhitectură a rugăciunii în care axisul central este binecuvântarea poate fi regăsită în orice act cultic personal sau public în iudaism și de a cărei înțelegere este determinat în mod

¹³⁵ „Așculta, Israele! Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn. Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot susținutul tău și din toată puterea ta” (Deut. 6, 4-5). Aceste cuvinte sunt estimate într-o manieră absolută a fi cele mai importante ale cultului iudaic. „Ele sunt mărturisirea de credință care determină întreaga existență în iudaism. Ele determină educația și formarea spirituală, fiind rostite dimineață și seara. Ele sunt o axiomă a gândirii iudaice și determină toate actele voluntare în toate sferele sociale. Ele au fost alese din cele 4875 de cuvinte ale Pentateuhului pentru a fi pentru totdeauna și oriunde deviza poporului ales” (E. Munk, *La voix de la Torah. Commentaire du Pentateuque, Deuteronomie*, Paris, 1981, p. 60). Iudaismul a introdus astfel în lume o concepție revoluționară asupra realității amplificată și fructificată în mod plenar de creștinism. Lumea aceasta nu este percepță ca fiind adusă în existență de către o necesitate fatală care apoi o abandonează, lăsându-o pradă hazardului și întâmplării, ci ea este văzută ca fiind operă a dragostei și a voinței libere a lui Dumnezeu. Creatorul a toate nu se identifică cu lumea (pantheism) și nici nu este străin de ea (mecanicism). El este principiul ei. Ca și o operă de artă sau o scriere, lumea este un gest de iubire și ea nu devine inteligibilă decât pentru cel care simte și percepă intenția care stă la baza existenței ei (Carmine di Sante, *La priere d'Israel*, p. 59).

¹³⁶ Teffilah cuprinde o serie de mici binecuvântări de cerere de trei ori în zi: dimineață, la amiază și seara, ca o completare la Shema Israel. Cele 18/19 binecuvântări rostite de trei ori în zi și sunt o completare la Shema și alcătuiesc o unitate cu acesta și sunt și ele încadrăte între trei binecuvântări la început și trei la sfârșit:

- a) binecuvântările inițiale: laudă adusă lui Dumnezeu

1. Tu ești Dumnezeu
2. Tu ești Atotputernicul
3. Tu ești Sfânt

- b) textul rugăciunii: „astfel te rugăm pentru:”

1. înțelepciune
2. pocăință
3. iertatrea păcatelor
4. libertate
5. sănătate
6. vremuri de pace, buna întocmire a văzduhului, îmbelșugarea roadelor pământului
7. reunificarea lui Israel
8. dreptate
9. pedepsirea vrăjmașilor
10. biruința binelui
11. nouul Ierusalim
12. Mesia
13. împlinirea cererilor

- c) binecuvântarea finală: „astfel îți mulțumim.”

1. restaurarea cultului din Ierusalim
2. primirea mulțumirilor noastre
3. dăruirea păcii Tale

¹³⁷ Lectura textului sacru și interpretarea lui apare de neconceput în afara universului cultic. Citită și interpretată în contextul cultic, Torah își arată comorile ascunse și hrănește poporul ales.

fundamental stabilirea originii anaforalei euharistice.¹³⁸ De aceea apare ca necesară o încercare de definire a centralității binecuvântării în ansamblul cultului iudaic.

3. Binecuvântarea (Berakah) – formulă de bază a cultului iudaic

Formulele de binecuvântare ocupă un loc central în viața cultică a poporului evreu, căci prin binecuvântare Dumnezeu este slăvit în orice ocazie și pentru orice binefacere.

Berakah este unitatea structurală a euhologiei iudaice, forma de bază, fundamentalul ei, „seine Grundform” cum o numește Elbogen.¹³⁹ În acest termen se concentrează toată bogăția și originalitatea cultică iudaică. Prin binecuvântare Dumnezeu este slăvit cu mulțumire în orice ocazie și pentru orice binefacere și astfel, cultic, omul definește un triplu raport: cu Dumnezeu, cu semenii și cu lumea. Dumnezeu este Originea, Sursa a tot binele; lumea este un dar al Său; iar semenii sunt toți frați bucurându-se de aceeași dragoste a Ziditorului. Astfel, binecuvântarea descoperă adevăratul sens și adevărata intenționalitate a lumii și ea apare drept o condiție indispensabilă a împlinirii eshatologice.¹⁴⁰ Fără ea lumea este tristă, opacă și închisă în sine: „*Cine se folosește de bunurile acestei lumi fără a binecuvânta, precizează Talmudul babilonian, profanează lucruri sfinte*”¹⁴¹. Prin celebrarea cultică și binecuvântare lumea este percepță în splendoarea ei originară.

3.1. Noțiunea biblică de „berakah”

Originile acestui termen vin de la verbul: *b-r-kh*, care înseamnă a îngenunchia. *Berekh*, cu pluralul *birkayim*, înseamnă genunchi, iar forma verbală *Piel berekh* este folosită pentru a exprima noțiunea de „a binecuvânta”. Termenul biblic de berakhah nu semnifică doar „acțiunea” de binecuvântare, ci și starea de „binecuvântat” ce rezultă din această acțiune.¹⁴²

Omul are în sine puterea de a binecuvânta, această forță vitală, dar Cel de la Care pornește orice binecuvântare este Dumnezeu, „Cel binecuvântat” prin excelență, Care binecuvântează în adevăratul sens al cuvântului. Tot ce poate face omul este de a implora această binecuvântare divină.

Concepția biblică despre binecuvântare nu are nimic comun cu maniera în care popoarele primitive priveau omul ca fiind dotat cu forță magică. Binecuvântarea biblică este un acord pozitiv și dinamic, un „da” plenar spus oricărui lucru: „*Dumnezeu le-a binecuvântat (peștii, păsările, primele vietăți create) și a zis: Rodiți și vă înmulțiți și umpleți apele mărilor și păsările să se înmulțească pe pământ*” (Fac. 1, 22). Omul, coroana creaturii, este binecuvântat chiar dintr-un început: „*Si Dumnezeu*

¹³⁸ Fie că această origine este căutată în cultul public, fie în cel privat, fie în binecuvântarea de dimineată a Shemei, fie în serile de binecuvântări ale Teffilah, fie în binecuvântările după cină ale cultului privat.

¹³⁹ I. Elbogen, *Der iudische Gottesdienst...*, p. 4.

¹⁴⁰ Carmine di Sante, *La priere d'Israël...*, p. 42.

¹⁴¹ E. Munk, *Le monde des prières*, Paris, 1930, p. 30.

¹⁴² Despre etimologia acestui termen, a se vedea: K. Hruby, *La notion de „berakhah” dans la tradition et son caractère anamnetique*, în *Questions liturgiques* 52 (1971), p. 155-170; Idem, *La benédiction comme formule de base de la liturgie juive*, în A.M. Triacca și A. Pistoia (ed.), *Les bénédictions et les sacrementaux dans la liturgie*, Conferences Saint Serge, XXXIV^e; Semaine d'études liturgiques, BELS, Roma 1988, p. 109-124; J.P. Audet, *Esquisse du genre littéraire de la „Benediction” juive et de l'Eucharistie chrétienne*, în *Revue biblique*, 1958, p. 371.

i-a binecuvântat, zicând: Fiți rodnici și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți...” (Fac. 1, 28). Prin binecuvântare se arată că Dumnezeu nu este doar Creatorul făpturilor, ci și Proniatorul lor. Binecuvântarea este întotdeauna un dar special pe care Dumnezeu îl suverana în libertate îl acordă cuiva, unei persoane sau unui grup de persoane. Astfel, Adam, Noe, Avraam, Isaac și Iacob au fost binecuvântați de Dumnezeu, iar expresia plenară a acestei binecuvântări este promisiunea făcută lui Isaac: „*Eu voi fi cu tine și te voi binecuvânta*” (Fac. 26, 3). Noțiune biblică de berakah, corespunzătoare termenului grec εὐλογία este, aşadar, înțeleasă ca dialog, ca reciprocitate: nu doar Dumnezeu se manifestă oamenilor și umple lumea de darurile Sale, binecuvântându-le, ci și oamenii „binecuvântează” pe Dumnezeu, lăudându-L și mulțumindu-I în mod plenar prin celebrare cultică.

3.2. Berakah și Torah

Binecuvântarea este pentru poporul ales dialog viu și personal cu Dumnezeu, Cel Care S-a descoperit lui Israel, și ea marchează o relație *sui generis* între El și poporul Său, oricare ar fi obiectul laudei și al binecuvântării.

Berakah indică specificul cultului iudaic: Dumnezeu nu este conceput niciodată în mod abstract, în mod general, ci totdeauna în corelație cu un fapt fundamental – Legământul Său cu poporul Său. Astfel, berakah este un act de cult a cărui caracteristică esențială este cea de a fi un răspuns, și anume răspunsul la Cuvântul lui Dumnezeu. Torah este darul suprem acordat de Dumnezeu poporului Său, iar berakah, binecuvântarea ca mulțumire și laudă, este definitorie pentru acest cadru.¹⁴³

„*Ascultă Israele! Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, să nu ai alți dumnezei afară de Mine*” (Deut. 6, 4). Pentru Israel, Cuvântul lui Dumnezeu este acțiune, intervenție personală, prezență care se afirmă și se impune, dar, fiind Cuvânt al Celui Atotputernic, el realizează și împlinește ceea ce anunță. Cuvântul lui Dumnezeu este și Lege, fără a avea conotația lui *lex* sau *nomos*.¹⁴⁴

Torah este descoperirea lui Dumnezeu în ceea ce dorește El pentru poporul Său. Cunoașterea Torei, împlinirea ei, pecetluiește poporul ales. Torah este expresia vieții de comuniune între Dumnezeu și aleșii Săi, care face să rodească în formă cultică binecuvântarea. Cântarea psalmilor a pregătit și a format binecuvântarea. Considerați în ansamblu și varietatea lor, toți psalmii sunt o amplă binecuvântare. Se poate spune că Psalmii, cântare a poporului ales, cântare inspirată, a hrănit progresiv și a pregătit înflorirea binecuvântării cultice.

Cuvântul lui Dumnezeu este darul care angajează. El nu doar definește cadrele existenței fericite a omului împreună cu Dumnezeu, ci cunoașterea și împlinirea lui pecetluiesc un popor ales, creează o comuniune într-o astfel de măsură încât același cuvânt inspirat devine revelație a lui Dumnezeu și, în același timp, laudă și mulțumire a omului. Complementaritatea între descoperirea lui Dumnezeu în ceea ce dorește El pentru poporul Său și lauda și mulțumirea adusă Lui de aleșii Săi își găsește în mod plenar expresia în Cartea Psalmilor. Cuvântul lui Dumnezeu în cântarea inspirată este un Cuvânt creator de comuniune: Psalmii, cântarea poporului ales, au hrănit progresiv și au pregătit înflorirea binecuvântării cultice, în care această comuniune între Dumnezeu și om își găsește o nouă formă de

¹⁴³ Louis Bouyer, *Eucharistie...*, p. 36.

¹⁴⁴ E. Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel-Paris, 1955, p. 219.

expresie.¹⁴⁵ Binecuvântând pentru toate cele primite și consacrând prin binecuvântare orice acțiune a sa, omul transformă profanul în sacru, obiectele în daruri, lucrurile în cuvinte de dragoste. Prin binecuvântare lumea devine un imens sanctuar unde neîncetat se aduce lui Dumnezeu jertfa curată despre care vorbește Sfântul Proroc Maleah (Maleah 1, 10-12).

3.3. Structura binecuvântării (berakah)

Berakah, modelul fundamental de rugăciune din iudaism, precizează I. Elbogen, are ca prototip numeroasele rugăciuni de laudă din Cartea Psalmilor, precum și variantele doxologii de la sfârșitul diferitelor părți ale Psalmului (Ps. 41, 14; 72; 18)¹⁴⁶. Reguli fixe de formulare a binecuvântării au fost stabilite de primii Amoraim (sec. III). Uneori a fost considerată ca indispensabilă amintirea numelui lui Dumnezeu (Shem), alteori a demnității de Împărat a lui Dumnezeu (malkut): astfel s-a născut formula obișnuită de astăzi: „Binecuvântat fii, Yahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii...” (Barukh atah Yahve eloheinu melek ha-olam)¹⁴⁷.

În tradiția cultică iudaică există două tipuri de berakhah. Există binecuvântări scurte, care sunt formule stereotipe, limitându-se la o singură frază care conține doar afirmarea unei simple binecuvântări și a motivului ei în sensul strict al cuvântului, marcând bucuria sau împlinirea unui act cultic sau privat;¹⁴⁸ și binecuvântări lungi, care sunt forme mai dezvoltate care conțin și cereri.¹⁴⁹ Primele sunt destinate să însoțească fiecare act al iudeului pios de la trezire până la somnul de seară. Celelalte sunt destinate serviciului sinagogal sau rugăciunii de mulțumire după masă.¹⁵⁰

Binecuvântării îi este consacrat un capitol întreg din Misnah și o secțiune corespunzătoare din Talmud (Toseftah). Sunt consemnate aici toate formulele pentru binecuvântările scurte în integralitatea lor. Binecuvântările lungi însă, presupuse a fi cunoscute de toți, sunt menționate doar cu primele cuvinte. Formularul complet al acestor texte a fost păstrat prin intermediul cărților de rugăciuni (Siddurim).

Studiul binecuvântărilor scurte așa cum apar ele în aceste izvoare arată că ele au menirea de a transforma viața întreagă a iudeului pios într-un act de cult, în care fiecare gest, fiecare fapt este făcut cu conștiința atotprezenței lui Dumnezeu:

¹⁴⁵ Louis Bouyer, *Eucharistie...*, p. 46-51.

¹⁴⁶ I. Elbogen, *Der iudische Gottesdienst...*, p. 4-5.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Binecuvântarea scurtă se compune din două părți:

1. Formula de binecuvântare: „Binecuvântat să fie Yahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii...”;
2. Enunțul scurt și variabil al motivului de laudă.

¹⁴⁹ Binecuvântarea lungă, cea „cultică”, cuprinde trei părți:

1. Binecuvântarea propriu-zisă, întotdeauna scurtă, mai mult sau mai puțin stereotipă, cu tendință de apel la laudă entuziasmată a lui Dumnezeu.
2. Elementul central, anamneză a *mirabilia Dei*, este o dezvoltare, o amplificare mai mare sau mai mică a motivului anamnetic existent deja, la origine, într-o binecuvântare scurtă. Tema ei centrală este mai puțin „uimirea și lauda” de moment cauzată de o anumită circumstanță particulară, ci mai mult „de uimirea și mirarea permanentă și universală în fața actelor lui Dumnezeu perceptă și rememorată înainte de toate de conștiința comunității.”
3. „Revenirea” la binecuvântarea inițială sub forma unei doxologii, adesea colorată în manieră diversă în funcție de tema anamnezei. A se vedea: J.P. Audet, *Esquisse du genre littéraire...*, p. 371-399.

¹⁵⁰ K. Hruby, *L'action de graces dans la liturgie juive...*, p. 24-29.

- spălatul dimineața este binecuvântat prin formula: „*Binecuvântat ești Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul veacurilor, care ne sfințești prin poruncile Tale și ne-ai prescris să ne spălăm mâinile.*”¹⁵¹;

- întorcând ochii spre cele care îl înconjoară, spune: „*Binecuvântat ești Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Care deschizi ochii orbilor.*”¹⁵²;

- îmbrăcându-se, spune: „*Binecuvântat ești Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Care îmbraci pe cei goi.*”¹⁵³.

Practica aceasta constantă a binecuvântării pentru orice lucru devine astfel o rugăciune continuă care cuprinde întreaga existență și întreaga lume, prin care toate sunt întoarse cu mulțumire Dăruitului. Astfel, viața poporului ales, până în detaliile cele mai profane ale existenței, îmbracă nu numai un caracter sacru, ci și sacerdotal.¹⁵⁴

Pe acest fond general al multelor și diverselor binecuvântări se grefează marile berakhoth-uri, cele ale serviciului sinagogal și cele ale cinei.

Marile binecuvântări iudaice introduc și conduc la sursa vieții sacerdotale a poporului ales printr-o cerere detaliată: se cere sfântirea Numelui Său, venirea Împărației Sale și împlinirea voii Sale. Această cerere încadrată între o mare binecuvântare pentru darul luminii și o altă binecuvântare pentru darul vieții. Acestea sunt cele trei mari teme ale binecuvântărilor iudaice care premerg rostirii Shemei, a rugăciunii Tefillah și binecuvântării după masă (Birkat HaMazon).

Geneza acestor mari binecuvântări care definesc principalele acte ale cultului iudaic poate fi găsită în partea anamnetică a micilor binecuvântări, în „motivul” imediat al binecuvântării, motiv ce s-a dezvoltat în ample expuneri.¹⁵⁵ Din moment ce binecuvântarea simplă s-a detașat de orice circumstanță sau act particular, integrându-se în ciclurile uzuale ale cultului individual și public, motivul ei s-a dezvoltat plecând de la minunile făcute de Dumnezeu pe care tradiția le-a păstrat în memoria ei vie.¹⁵⁶

În momentul în care binecuvântarea simplă, spontană, s-a detașat de orice circumstanță sau act particular și s-a integrat în ciclul repetitiv al rugăciunii publice și individuale și s-a orientat spre realitățile experiente de întreaga comunitate, atunci motivația binecuvântării, în mod firesc, s-a extins și s-a dezvoltat incluzând în sine toate faptele miraculoase făcute de Dumnezeu poporului Său, fapte păstrate vîi în conștiința poporului ales.

3.3.1. Binecuvântările dimineții

Dimineața, două binecuvântări cultice ample preced rostirea Shemei și una singură urmează rostirii ei. Seară însă, Shema este integrată între patru binecuvântări, două la început și două la sfârșit, în total fiind șapte binecuvântări în fiecare zi, număr pe care rabinii îl pun în legătură cu Ps. 119 care spune: „*De șapte ori în zi te-am läudat Doamne*” (Ps. 119, 164).¹⁵⁷

¹⁵¹ David Hedegard, *Seder Amran Gaon...*, p. 13.

¹⁵² *Ibidem*, p. 16.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 63.

¹⁵⁵ J.P. Audet, *La Didache, Instructions des Apôtres (Etudes bibliques)*, Paris, 1959, p. 400.

¹⁵⁶ Idem, *Benediction juive...*, p. 379.

¹⁵⁷ Carmine di Sante, *La priere d'Israel...*, p. 70; I. Elbogen, *Der iudische Gottesdienst...*, p. 14-16.

Numele binecuvântărilor este împrumutat de la primele lor cuvinte: *Yoser'or* (Tu, Cel care a-i făcut lumina) și *Ahavah rabbah* (Dintri-o mare iubire...) preced Shema și *'Emet we-yasiv* (Adevărat și cert...) urmează rostirii ei.

Prima binecuvântare este structurată pe schema tipică a binecuvântărilor cultice și adesea este asemănătă cu rugăciunea canonului euharistic, fiind o binecuvântare adusă lui Dumnezeu pentru darul luminii, pentru miracolul creației, pentru lumea aceasta care datorită bunătății Lui se înnoiește mereu și care face pe poporul Său să-și unească vocile cu îngerii și să-L laude pe Cel Veșnic.¹⁵⁸

Cea de a doua binecuvântare, care prefațează Shema, cunoscută și sub numele *Birkat ha Torah*, laudă pe Dumnezeu pentru darul Legii și pentru întreaga creație, semne ale dragostei divine.

Cea de a treia binecuvântare, rostită după Shema, este expresie a ascultării și a iubirii filiale a poporului ales.

Încadrarea principalelor acte cultice în acest context al amplelor binecuvântări conferă echilibru cultului iudaic și exprimă dorința continuă a lui Israel de a aduce o jertfă curată, vie, bineplăcută lui Dumnezeu în tot locul și tot timpul (Maleah 1, 11).

Trei astfel de ample binecuvântări prefațează și elementul central al liturghiei sinagogale, *Tefillah*, rugăciunea prin excelență, și alte trei încheie această rugăciune.¹⁵⁹

Primele trei binecuvântări au valoarea unei introduceri având ca temă lauda lui Dumnezeu. El este laudat pentru trei atribute esențiale ale Sale, care definesc și creează realitatea comuniunii cu poporul ales: dragostea Sa (Esed), atotputernicia Sa (Gevurah) și sfîrșenia Sa (Qedushah). Dragostea

¹⁵⁸ „Binecuvântat ești Tu, Doamne, Dumnezeul nostru Împăratul lumii, Tu, Cel Care plăsmuiești lumina și faci întunericul, Care aduci pacea și zidești toate! Care, prin milostivirea Ta luminezi pământul și toate făpturile ce locuiesc în el, Care prin bunătatea Ta înnoiești neîncetat zidirea dintru început. Cât de minunate sunt lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune Le-ai făcut! Pământul este plin de zidirea Ta!... Împărate, Care singur ai fost laudat înainte de a fi timpul, binecuvântat și preamărit dintotdeauna... Dumnezeule veșnice, în marea Ta bunătate, milostivește-Te spre noi! Dumnezeule, Tu ești Puterea noastră, Stânca noastră de scăpare, Scutul cel tare al mântuirii noastre, Scăparea noastră! Dumnezeule binecuvântat, înalt în înțelepciune, Tu ai plăsmuit razele soarelui; Tot ceea ce există ai făcut pentru slava Numelui Tău! Nenumărate cete îngerești laudă numele Tău Atotputernice.

Binecuvântat ești, Doamne, Dumnezeul nostru în înălțimile cerului și aici jos, pe pământ, pentru măreția faptelor Tale și pentru luminătorii pe Care i-a făcut și care vestesc slava Ta.

Binecuvântat ești, Doamne, Dumnezeul nostru Stânca noastră, Scăparea noastră, Împăratul și Mântuitorul nostru, Care ai făcut cetele îngerești! Slujitorii ?Tăi locuiesc în înălțimile veșnice și cu frică vestesc, proclamă cuvintele Dumnezeului Celui viu și Împăratului veșnic. Toți sunt iubiji, toți curați și toți împlinesc cu frică și cutremur voința Stăpânului, toți își deschid gura cu sfîrșenie și curăție, și laudă și preamăresc și sfîrșesc Numele Mareului Împărat, zicând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot: plin este cerul și pământul de mărirea Lui!

Căci El singur face lucruri minunate, întocmește lucruri noi, sădește dreptatea și face să rodească mântuirea, lucrează tămăduiri și insuflă frică dumnezeiască celor care îl laudă. Dumnezeul minunilor prin bunătatea Sa în fiecare zi înnoiește lucru mânăilor Sale, cum este spus: *Slăviți-L pe Cel care a făcut luminătorii cei mari, căci veșnică este bunătatea Sa. Binecuvântat ești Tu, Doamne, Cel care plăsmuiești lumina!*”. Textul rugăciunii se găsește la: David Heggard, *Seder Amran Gaon...*, p. 43; de asemenea, la L. Della Torre, *Pregare l'eucaristia. Preghiere eucaristiche di ieri e di oggi per la catechesi e per l'orazione*, Brescia, 1982, p. 31-32.

¹⁵⁹ Denumirea acestei rugăciuni vine de la rădăcina verbului *pll* care înseamnă „a judeca”, „a observa”, „a examina”. Forma reflexivă – *hitparallel* –, însemnând „a se judeca pe sine”, este cea care a dat naștere și substantivului *tefillah*, care indică un proces de cunoaștere de sine, iar traducerea lui obișnuită este „rugăciune”. Astfel, *Tefillah* este definită ca și cunoaștere de sine în lumina Cuvântului lui Dumnezeu. Despre *Tefillah*, a se vedea: Loeb Isidore, *Les dix-huit benedictions*, Revue des Etudes Juives XIX (1889), p. 17-40; Levi Israel, *Les dix-huit benedictions et les Psalms de Salomon*, Revue des Etudes Juives XXXII (1896), p. 161-178; Hoffman D., *Das Shemon 'Esreh, Gebet in Israel*, Monatsschrift (Beilage zur Judischen Presse), 1899, p. 48.

Sa arătată în întreaga istorie a lui Israel, atotputernicia Sa prin care El a creat totul și sfîrșenia Sa, prin care El atrage la Sine întreaga lume, sunt premisele necesare invocării ajutorului Lui.

Cele treisprezece binecuvântări intermediare sau, mai bine zis, cele treisprezece cereri, care fiecare se încheie cu câte o binecuvântare, sunt marea Cartă a iudaismului de aşa manieră încât ele arată ceea ce este considerat a fi valori esențiale pentru poporul Israel.¹⁶⁰ Cele treisprezece cereri nu sunt fortuite: ele prezintă o structură logică adâncă ca reflex al unei teologii profund biblice. Primele trei cereri se referă la darurile spirituale primare, absolut necesare desăvârșirii existenței umane în dialog viu, conștient și personal cu Dumnezeu: înțelepciune, pocăință și iertare. Înțelepciunea este o înțelegere existențială care percep lucrurile în adâncimea lor, în intenționalitatea și în raționalitatea lor. Pocăința (Teshuvah, întoarcere la Dumnezeu) este cererea adresată lui Dumnezeu de întoarcere la adevăr, de accedere la adevărata cunoaștere prin cunoașterea Legii și paza poruncilor divine; Iertarea este cererea adusă înaintea lui Dumnezeu de a găsi întotdeauna puterea de a începe din nou, chiar după ce omul a părăsit prin păcat calea adevărului.

Următoarele cereri se referă mai mult la valori materiale, ca puncte de rezistență pentru cele spirituale: libertate, sănătate, înmulțirea roadelor pământului, reunificarea poporului împrăștiat al lui Israel. Aceste patru elemente alcătuiesc pentru poporul ales o unitate indisociabilă definitorie pentru o existență fericită. Urmează alte șase cereri cu un pronunțat caracter social și comunitar: pentru dreptate, pentru răsplătirea dreptăților, pentru rezidirea Ierusalimului, pentru venirea lui Mesia, pentru împlinirea cererilor. și aceste cereri alcătuiesc o unitate fiind grupate în jurul a două mari teme: cererea ca asupra poporului ales să guverneze dreptatea divină care să opreasă răul și care să răsplătească dreptăților și care este voit orientată eshatologic; iar cea de a doua cerere este legată de venirea erei mesianice și de rezidirea Ierusalimului.

Rugăciunea se încheie prin trei mari binecuvântări conclusive ca mulțumire (euharistia) adusă lui Dumnezeu pentru toate bunătățile dăruite. În realitate, doar cea de a doua binecuvântare dezvoltă explicit această temă; prima binecuvântare exprimă speranța rezidirii templului din Ierusalim și a treia este o rugăciune pentru pace concepută ca o sinteză a tuturor bunurilor.

3.3.2. Binecuvântările cinei

Centralitatea binecuvântării în ansamblul cultului iudaic este evidentă.¹⁶¹ În acest termen de berakah se condensează toată originalitatea expresivității cultice a poporului lui Israel. Aceasta este „nucleul generator” care definește dialogul poporului ales cu Dumnezeul lui. Berakah este forma perfectă și împlinită a rugăciunii.¹⁶² A lăuda și a invoca, a adora și a cere, a mulțumi și a implora sunt acte complementare, care relevă un unic raport între om și Dumnezeu și definesc o comuniune între un Tu viu, iubitor, personal, al lui Dumnezeu, infinit în iubirea Sa, și un tu al omului mereu recunoscător. Berakah creează miracolul întâlnirii între Dumnezeu și om la toate nivelele existenței. Toate actele

¹⁶⁰ Carmine di Sante, *La priere d'Israel...*, p. 92.

¹⁶¹ Louis Finkelstein, *The Birkhat ha mazon*, Jewish Quarterly Review XIX (1928-1929), p. 212: „In the liturgical service of the Jewish home, the Birkhat ha mazon occupies much same outstanding position that the Amidah holds the sinagogue service. Together these prayers helped to make possible the continuance of full and complete Jewish life after the destruction of Jerusalem.”

¹⁶² Carmine di Sante, *La priere d'Israel...*, p. 33.

existenței sunt acte cultice. Cultul iudaic familial este un prim și central nivel de experiere a acestei comuniuni. El transformă realitățile biologice și sociale ale familiei în acte ale unei preoții spirituale perpetue.¹⁶³ În sanctuarul familiei se derulează trei acte cultice fundamentale: primul, cotidian, este legat de servirea zilnică a mesei; al doilea, săptămânal, este legat de Sabat și al treilea, anual, este legat de celebrarea Paștilor.

Cina servită în familie este actul cultic prin excelență și astfel, mai mult decât oricare alt gest cotidian, este însoțit de o serie de binecuvântări specifice. Iată în linii mari structura unei mese obișnuite:¹⁶⁴

1. Pregătirea cinei, ritualul înainte de servirea cinei sau ritualul pregător:

Se servesc întâi aperitivele. La început, un slujitor aduce apă cu care participanții își spală mâna dreaptă, iar după aceea fiecare rostește pentru sine o binecuvântare asupra unui pahar cu vin: „*Binecuvântat ești, Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care ne dai acest rod al vieței*”.

2. Cina (mazon) este servită într-o cameră aparte și fiecare invitat se aşază pe perne într-o ordine stabilită în jurul unei mese. După ce alimentele au fost aduse și invitații și-au spălat mâinile, gazda ia în mâini pâinea și o binecuvântează zicând: „*Binecuvântat ești, Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care faci să rodească pâine din pământ*”. Invitații răspund cu „*Amin!*”, după care pâinea este frântă și împărțită tuturor.

Gazda mănâncă mai întâi din ea, apoi întinde mâna și gustă cu o bucată de pâine unul din alimentele puse pe masă. De asemenea, gazda pronunță o binecuvântare asupra primului pahar servit în decursul cinei: „*Binecuvântat ești, Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care ne dai acest rod al vieței*”.¹⁶⁵

Asupra celorlalte rânduri, serii de pahare, fiecare invitat spune o binecuvântare pentru sine. La sfârșitul cinei urmează rugăciune de mulțumire: după fiecare masă gazda ia în mâna un pahar cu vin (paharul binecuvântat) și rostește binecuvântarea după cină (Birkat HaMazon). Textul acestei rugăciuni va fi reprodus puțin mai jos, urmând o analiză a lui.

3. Încheierea cinei: după rugăciune (Birkat HaMazon) se servește vin și diferite alte dulciuri. Au loc discuții și la sfârșit pot fi cântate cântece de laudă.

O cină pascală însă are o structură mai complexă cu multe elemente adăugate care creează și descriu specificul sărbătorii:

1. Pregătirea cinei: se referă la o pregătire a participanților care se rețin de la alte mâncări până la ora cinei pentru a o putea servi cu poftă; apoi, la o pregătire a locului unde se servește cina, tot ceea ce este dospit este înălțurat din casă și este amenajată o cameră specială cu perne, putând să cuprindă cel puțin zece persoane; și, în final, la pregătirea mielului pascal care este sacrificat după un ritual prestabilit în Curtea Templului și este apoi adus acasă și fript la foc deschis.

2. Cina pascală începe odată cu apusul soarelui (adică la 15 Nissan) și trebuie să se încheie înainte de miezul nopții. Nu există aperitive ca la cina obișnuită. Mai întâi se binecuvântează primul

¹⁶³ A.E. Millgram, *Jewish Worship...*, p. 290.

¹⁶⁴ Izvoare referitoare la această temă pot fi găsite la: Strack, Hermann und Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Bd 2.4, München, 1928, p. 611-639; și literatură la: Berger Klaus, *Manna, Mehl, Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der fruhen Christen*, Stuttgart, 1993, p. 60 și.u.; Klinghardt Matthias, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie u Liturgie fruhchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen, Basel, 1996.

¹⁶⁵ David Hedegard, *Seder Amran Gaon...*, p. 44.

pahar (Qiddush), paharul sărbătorii. Gazda rostește două binecuvântări, una pentru vin și una pentru sărbătoare: „*Binecuvântat ești, Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care ne dai acest rod al vieței*” și „*Binecuvântat ești, Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care ai dat poporului Tău această sărbătoare a azimilor spre bucurie și aducere-aminte. Binecuvântat ești, Iahve, Cel care sfîrșești pe Israel și veacurile le sfîrșești*”.

Apoi: se servesc ierburi amare.

Al doilea pahar (cel al Haggadah) este binecuvântat și apoi este relatată istoria ieșirii lui Israel din Egipt (Deut. 26, 5-11). Partea aceasta centrală se încheie cu cântarea primei părți a Hallelului (Ps. 113).

Servirea mesei: după ce participanții s-au spălat pe mâini, gazda sau capul familiei ia în mâna pâinea nedospită (mazzah) și o binecuvântează: „*Binecuvântat ești, Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Cel care faci ca pământul pâine să rodească, și Care ne sfîrșești pe noi prin poruncile Tale și ne-ai poruncit să mâncăm această mazzah!*”, și apoi o frângă și o împarte tuturor. Mânâncă el însuși cel dintâi din ea, după care cina decurge normal, fiecare binecuvântând pentru sine fiecare aliment pe care îl consumă. Mielul pascal este servit la sfârșit. După terminarea cinei este rostită binecuvântarea după masă (Birkat HaMazon) și este binecuvântat un al treilea pahar cu vin (paharul binecuvântat).

Cântarea Halelului (a doua parte a Ps. 114, Ps. 115-118) și un al patrulea pahar binecuvântat (paharul Hallebb) încheie cina.

Deci cina pascală este o variantă a cinei iudaice obișnuite, după cum se poate vedea din tabelul mai de jos:

Cina obișnuită	Cina pascală
Aperitive	-
Binecuvântarea primului pahar	Binecuvântarea primului pahar (Qiddush)
Servirea mesei: pâine și alte alimente	Servirea ierburi amare
Binecuvântarea celui de-al doilea pahar (paharul binecuvântării Birkat HaMazon)	Binecuvântarea celui de-al doilea pahar (Haggadah)
Cântare de laudă	Pashahaggadah
Discuții	Cântarea întâi a Hallelului
	Binecuvântarea pâinii (mazzah)
	Servirea mesei: azime, ierburi amare, mielul pascal
	Binecuvântarea celui de-al treilea pahar (paharul binecuvântării Birkat HaMazon)
	Cântarea Hallelului
	Binecuvântarea celui de-al patrulea pahar (Hallebb)
	Discuții, explicarea sărbătorii.

3.3.3. Originea și structura binecuvântării după cină (Birkat HaMazon)

În comunitățile iudaice, precum și în cele de la Qumran, cina, servirea mesei în general, a ajuns să aibă semnificația vechilor sacrificii.¹⁶⁶ Cina pascală, la începutul lui Israel, era probabil singura

¹⁶⁶ Louis Bouyer, *Eucharistie...*, p. 82.

jertfă¹⁶⁷. Însă și masa obișnuită servită în comun în aşteptarea cinei mesianice vestite de profeți are valoarea unei unice și supreme jertfe.

A mâncă și a binecuvântă constituie un act cultic: binecuvântarea exprimă în cuvinte același conținut pe care, în ambianța Templului, îl releva prin gesturi actul de jertfă. A jertfi lui Dumnezeu primele roade sau primul născut era o manieră de a-L recunoaște ca Izvorul a toate bunătățile, de a-I mulțumi pentru darurile Sale, implicând totodată afirmarea valorilor universale, comune, creatoare de comuniune, diametral opuse posesiunii și acaparării egoiste.¹⁶⁸

De aceea, binecuvântările care însotesc cina au fost considerate întotdeauna ca fiind venerabile și definitorii pentru întreaga spiritualitate iudaică.

Conform tradiției rabinice a mâncă și a binecuvântă reprezintă o poruncă specială, expresie a Legii: „*Când însă vei mâncă și te vei sătura, să binecuvântezi pe Domnul Dumnezeul tău pentru țara cea bună pe care îți-a dat-o*” (Deut 10, 8). Talmudul atribuie instituirea acestei practici lui Avraam. Este un procedeu obișnuit în tradiția iudaică pentru cele mai importante acte cultice de a le găsi originea în epoca patriarhilor.¹⁶⁹

Cât despre formularea precisă a textului tradiția o atribuie câtorva personaje biblice. Iată ce spune Talmudul în acest sens: „*R. Nahman a zis: Moise a instituit binecuvântarea: «Cel care hrănești lumea...» în momentul când a căzut mana; Iosua a instituit binecuvântarea pentru pământul făgăduinței când poporul lui Israel a intrat în țara Cannanului; David a compus rugăciunea pentru Ierusalim; iar cea de a patra binecuvântare a fost stabilită de cei înțelepți la Iabneh când cei masacrați la Bether au fost îngropăți*”¹⁷⁰.

Misnah nu cunoaște decât primele trei binecuvântări, iar comentariile rabinice o datează pe cea de a patra după revolta lui Bar Khokeba.¹⁷¹ Louis Finkelstein indică motive pentru a o data cel mai devreme în sec. II.¹⁷²

De aceea, relevante pentru studiul de față sunt doar primele trei binecuvântări. Nici Mishna, nici Toseftah nu redau însă textul complet al acestor binecuvântări. Doar Seder Amram Gaon, din sec. IX, este primul document care redă textul întregii binecuvântări Birkat HaMazon. Louis Finkelstein¹⁷³ compară mai multe variante ale aceluiași text (două texte ale versiunii palestiniene, texte nepalestiniene, textul versiunii Seder Amram Gaon, cel al versiunii Siddur R. Sa'dyah'Gaon și textul dat de Maimonide) indicând un principiu fundamental folosit în stabilirea textului celui mai vechi. Dat fiind faptul că mult timp rugăcinile s-au transmis doar prin forma orală, fiind memorate, și că a fost posibilă întotdeauna adăugare de noi elemente, dar nu și omiterea lor, este de la sine înțeles că textul în versiunea cea mai simplă și cea mai concisă este textul cel mai vechi.

¹⁶⁷ J. Pedersen, *Passahfeste und Passahlegende*, Zeitschrift fur alttestamentliche Wissenschaft, LII (1934), p. 161.

¹⁶⁸ Fr. Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christians Sacraments*, Londra, 1928, p. 60.

¹⁶⁹ K. Hruby, *La Birkat HaMazon - La priere d'action de grace apres le repas*, Melanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte OSB, Louvain, 1972, p. 205.

¹⁷⁰ Talmud, Ber 48a, la Louis Finkelstein, *The Birkat HaMazon*, în Jewish Quarterly Review XIX (1928-29), p. 212.

¹⁷¹ David Hedegard, *Seder Amran Gaon...*, p. 139.

¹⁷² *Ibidem*, p. 215.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 211-262.

Studiul critic al lui Louis Finkelstein arată că textul cel mai scurt, și anume al versiunii Siddur R. Sa'dyah'Gaon, este cel mai aproape de textul palestinian primitiv, rostit probabil în epoca Noului Testament. Iată textul în traducerea din ebraică a lui Louis Finkelstein:¹⁷⁴

I. *Binecuvântat ești, Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Cel care hrănești lumea întreagă cu bunătate, har și milostivire.*

*Fii binecuvântat, Doamne, Tu, Care hrănești toată făptura.*¹⁷⁵

II. *Îți mulțumim, Doamne, Dumnezeul nostru, căci Tu ne-ai dat nouă spre moștenire o țară frumoasă și plăcută, Legământul, Legea, viața și hrana.*

[aici avea locul embolismul instituțional al sărbătorii]¹⁷⁶

*Fii binecuvântat, Doamne, pentru țara aceasta și pentru hrana.*¹⁷⁷

III. *Ai milă, Doamne, Dumnezeul nostru, de Israel, poporul Tău, de Ierusalim, cetatea Ta, de Templul Tău, de sfântul și marele altar, asupra căruia Numele Tău este invocat și binevoiește a reface la locul ei împărăția lui David și a reconstrui curând Ierusalimul.*

[aici avea locul embolismul cu nuanță epicletică, ya'aleh we-yavo, care imploră dragostea lui Dumnezeu și bunătatea Lui pentru reunificarea poporului ales și rezidirea casei lui David]

*Fii binecuvântat, Doamne, Care zidești Ierusalimul.*¹⁷⁸

După cum bine se poate vedea, Birkat HaMazon este o sinteză a ceea ce se numește berakah în cultul iudaic. Formularea introductivă: *Binecuvântat ești, Yahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii* (baruch atta Iahve Elohenu Melek ha olam), specifică scurtelelor binecuvântări, este urmată de motivul binecuvântării încadrat într-o schemă sintactică relativă: „*Cel care...*”. Dacă acest motiv (în diferite

¹⁷⁴ Ibidem, p. 219.

¹⁷⁵ Versiunile palestiniene sunt mult mai ample:

- A. *Să fii binecuvântat, Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Cel Care hrănești lumea cu bunătate. Cu har și milostivire Tu dai pâine la tot trupul. Fii binecuvântat, Doamne, Care hrănești toate.*
- B. *Fii binecuvântat, Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Cel Care hrănești lumea cu bunătate. Cu har și milostivire El dă pâine la tot trupul, căci veșnică este bunătatea Lui spre noi. Marea Sa bunătate nu ne-a lipsit nouă și nici nu vom fi lipsiți de acest bine din cauza marelui Său Nume, căci El hrănește și susține toate. Fii binecuvântat, Doamne, Cel Care hrănești toate!; vezi K. Hruba, La Birkat HaMazon..., p. 208.*

¹⁷⁶ Doar la sărbători a doua pericopă putea avea un embolism, o grefă literară, prin care se întrerupea textul rugăciunii introducându-se astfel un pasaj scripturistic. Această dinamică embolistică nu este decât o manieră unică de a face mai acută și mai penetrantă rugăciunea în valențele ei anamnetice și epicletice. A se vedea: G. Giraudo, *Le recit de l'institution dans la priere eucharistique a-t-il des antecedents?*, Nouvelle Revue Theologique 116 (1984), p. 513-536.

¹⁷⁷ Și pentru a doua binecuvântare versiunea palestiniană este mai amplă:

Îți mulțumim Tie, Doamne, Dumnezeul nostru, pe Tine Te binecuvântăm, Împăratul nostru, pe Tine Te lăudăm Ziditorul nostru, pe Tine Te slăvим Mântuitorul nostru și vestim mărirea Împărăției Tale, Dumnezeul nostru, singurul care vizează pururea, pentru că ne-ai dat nouă spre moștenire o țară plăcută, frumoasă și vastă, Legământul Tău, Legea (Torah), viața și hrana.

Îți mulțumim Tie că ne-ai scos din pământul Egiptului și ne-ai răscumpărat din robie (casa robiei). Îți mulțumim pentru Legământul cu care ai pecetului trupul nostru, pentru Torah cu care ne-ai învățat, pentru poruncile Tale, expresie a voinei Tale pe care ni le-ai descoperit; pentru viața, pentru bunătatea, pentru darurile și hrana pe care ni le dăruiești în tot timpul și în tot ceasul. Pentru toate acestea, Doamne, Dumnezeul nostru îți mulțumim și binecuvântăm Numele Tău în vecii vecilor. Îți mulțumim pentru moștenirea părinților și pentru că ne vei răzbuna curând și că Te vei ridica împotriva vrăjășilor noștri. Fii binecuvântat, Doamne, pentru țara aceasta și pentru hrana.

¹⁷⁸ Versiunea siriană a celei de a treia binecuvântări este:

Ai milă, Doamne, Dumnezeul nostru, de Israel poporul Tău, de Ierusalim cetatea Ta, de cinstea împărătească, de stăpânia casei lui David, unsul Tău, de marea Casă asupra căreia este invocat Numele Tău. Refă curând și în zilele noastre împărăția lui David la locul ei; rezidește Ierusalimul, adună-ne în el și să ne bucurăm în mijlocul lui. Fii binecuvântat, Doamne, Care în bunătatea Ta rezidești Ierusalimul!

versiuni) are o formă mai dezvoltată, avem o binecuvântare lungă, cultică, a cărei sfârșit este marcat de o binecuvântare scurtă, sintetică, recapitulativă a temei binecuvântării propriu-zise. Această binecuvântare scurtă, numită de J.P. Audet „doxologie”¹⁷⁹, apare sub denumirea de *chatimah*, „pecete” care, fiind aplicată oricărui text, îi conferă caracterul unei binecuvântări.¹⁸⁰ Când binecuvântările sunt în serie, doar prima începe cu baruh dar totdeauna ele se termină în *chatimah*.

3.4. Birkat HaMazon – o compoziție tripartită

Prima secțiune: Birkat ha-zan (binecuvântarea pentru hrană) și lauda adusă lui Dumnezeu.

Această binecuvântare, cunoscută sub numele de Birkat ha-zan, adică binecuvântare pentru hrană, laudă pe Dumnezeu ca Hrănitor al întregii făpturi. Accentul textului cade pe grija și dragostea Ziditorului față de toată făptura, nu numai față de poporul ales, ci și față de toate neamurile, și nu numai față de om, ci și față de întreaga zidire. A ședea la masă și a binecuvânta pe Dumnezeu pentru toate înseamnă pentru poporul lui Israel a fi în comuniune cu Creatorul și cu întregul cosmos. Actul mâncării depășește cu mult simpla funcție materială. Înainte de a întreține puterile vitale, roadele pământului vorbesc despre Dumnezeu și iubirea Lui. Înainte de a se referi la trup, actul mâncării vizează sufletul aflat pururea în căutarea de comuniune cu Dăruitorul. Binecuvântarea exprimă acest transfer și această metamorfoză. Ea transformă pâinea pământului (*lehem min ha-ares*) în mană, pâinea din cer (*lehem min ha-shaim*).¹⁸¹

Doar prin binecuvântare pâinea este recunoscută ca dar și fiecare masă amintește de minunea manei căzute din cer. Iată de ce și literatura talmudică atribuie această primă binecuvântare lui Moise, care ar fi compus-o cu ocazia căderii manei.¹⁸²

Această primă binecuvântare, după întregul ei enunț tematic, se încheie printr-o concluzie, prin scurta binecuvântare numită *chatimah*. Analiza minuțioasă a lui Louis Finkelstein demonstrează că la origine această primă binecuvântare ar fi fost doar una simplă, fără *chatimah*¹⁸³, căci înainte de distrugerea Ierusalimului toate binecuvântările care începeau cu baruh, cum este și prima binecuvântare a Birkat HaMazon, erau binecuvântări simple, fără *chatimah*. În acest caz, *chatimah* ar fi fost o particularitate doar a rugăciunilor care nu începeau cu baruh și care erau alăturate altor rugăciuni care aveau această formulă. Astfel, mai curând de a fi o simplă reluare a temei centrale a binecuvântării, *chatimah*, această concluzie doxologică, a avut rolul de a transforma în berakothuri rugăciuni care nu aveau acest caracter.¹⁸⁴ Berakah este astfel forma de bază a euhologiei iudaice. Asimilarea altor forme de rugăciune cu berakah prin adiționarea unei hatmah este un indiciu al acestei dezvoltări care a sfârșit prin adiționarea acestei *chatimah* la însăși binecuvântarea simplă.

Concluzia care se impune este aceea că această primă parte a Birkat HaMazon a fost, în perioada Noului Testament, la origine o binecuvântare simplă, fără o structură complexă, neavând în mod necesar o anamneză a *mirabilia Dei*, pe care o presupune Audet la fiecare binecuvântare,¹⁸⁵ având doar o valoare introductivă.

¹⁷⁹ J.P. Audet, *Esquisse historique...*, p. 379.

¹⁸⁰ T.J. Talley, *De la berakhah à l'eucharistie une question à reexaminer*, Maison-Dieu 125 (1976), p. 16.

¹⁸¹ Carmine di Sante, *La priere d'Israël...*, p. 150.

¹⁸² *Ibidem*, p. 151.

¹⁸³ Louis Finkelstein, *Birkat HaMazon...*, p. 227, n. 36.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 20.

¹⁸⁵ J.P. Audet, *Genre littéraire et formes cultuelles de l'Eucharistie: Nova et vetera*, Ephimerides Liturgicae 80 (1966), p. 353.

A doua secțiune: mulțumire

Cea de a doua secțiune începe cu *nodeh lekah*, care înseamnă „*noi îți mulțumim*”, binecuvântare cunoscută sub numele *Birkat ha-areṭ* care este binecuvântarea pentru pământul făgăduinței. Din cosmică și universală cum a fost în debut, *Birkat HaMazon* devine istorică, particulară și precisă. Lui Dumnezeu i se aduce mulțumire pentru pământul făgăduinței, pentru eliberarea din Egipt, pentru Legământul Său și Torah. Ea devine astfel o binecuvântare pentru întreaga istorie a măntuirii. Dumnezeu hrănește cu bunătate întreaga zidire, ceea ce se celebrează prin prima binecuvântare, însă acest lucru implică și responsabilitatea și dragostea ființei umane. Prin binecuvântare, pâinea care aduce sărăcie și bucurie nu este pâinea egoismului, acaparării și acumulării, ci este cea dăruită după logica Legământului lui Dumnezeu cu poporul Său. Pământul făgăduinței nu se referă la un fapt geografic, ci la darul și purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Pământul făgăduinței este o țară frumoasă și bogată, atâtă vreme cât este perceput ca darul în care se trăiește Legământul și Torah, și mediul în care Dumnezeu își dorește împlinit Legământul Său și cunoscute poruncile Sale.¹⁸⁶

Această a doua binecuvântare pare a fi fost, în perioada Noului Testament, foarte vie și flexibilă în conținut.¹⁸⁷

A treia secțiune: cerere

A treia binecuvântare, numită: *Boneh Jerushalaim* („*Tu, Cel care rezidești Ierusalimul*”), este o cerere, o invocare de împlinire a lucrării creatoare și măntuitoare a lui Dumnezeu, materializată în venirea lui Mesia și intemeierea Împărației lui Dumnezeu. Ea se concentrează pe trei teme, și anume: cetatea sfântă și rezidirea Templului, prosperitatea materială și concluzii.

Se observă aici în mod clar tendința generală de dezvoltare a binecuvântării de a se extinde și deveni din rugăciune de laudă una de cerere, pentru a se întoarce în final din nou la doxologie.

Trebuie notat faptul că *Seder Amram Gaon*, în conformitate cu cea mai veche tradiție rabinică prevede anumite variații în această a treia binecuvântare: fie pentru ziua Sabatului, fie pentru o sărbătoare.¹⁸⁸

Forma festivă a acestei a treia binecuvântări este demnă de a fi citată pentru varietatea ei tematică:

„*Doamne, Dumnezeul părinților noștri, pomenirea noastră, pomenirea părinților noștri, pomenirea Ierusalimului, orașul Tău, pomenirea lui Mesia, Fiul lui David, robul Tău, pomenirea poporului Tău, a întregii case a lui Israel, se ridică și vine, pentru ca ea să ajungă, să fie văzută, acceptată, înțeleasă, amintită și în fața Ta, pentru eliberare, pentru bine, pentru daruri, pentru bunătate și milostivire în această zi.*

Adu-ți aminte de noi, Doamne, Dumnezeul nostru, pentru a ne face nouă bine, caută spre noi pentru El și ne măntuiește pentru El, întărindu-ne printr-un cuvânt de bunătate și milostivire: izbăvește-ne pe noi, milostivește-te spre noi, arată-ne bunătatea Ta, că Tu ești Împăratul îndurărilor și mult milostiv.”¹⁸⁹

¹⁸⁶ Carmine di Sante, *La priere d'Israel...*, p. 150.

¹⁸⁷ T.J. Talley, *De la berakah a l'eucharistie...*, p. 20.

¹⁸⁸ David Hedegard, *Seder Amram Gaon...*, p. 151.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 152.

Interesantă este folosirea verbului „a pomeni” sub forma de *zikkaron*, ca „memorial”. Memorialul nu este aici doar o simplă comemorare. Este un gaj sacru dăruit de Dumnezeu poporului Său și acest gaj implică o continuitate, o permanență tainică a faptelor și intervențiilor divine, comemorate la sărbători. Aceasta este o atestare permanentă a fidelității lui Dumnezeu față de Sine însuși. În acest sens de „pomenire”, de aducere-aminte de toate faptele iconomiei mântuitoare făcute de Dumnezeu poporului Său, poate fi chemat Adonai să facă „pomenire” de poporul Său împlinind lucrarea începută.

CAPITOLUL II:

Începuturile Liturghiei creștine – sacramentalizarea și consacrarea eshatologică a obiceiului iudaic străvechi al meselor festive familiale

Ca orice organism spiritual, Liturghia creștină n-a luat naștere dintr-o dată, ca o creație spontană în întregime nouă și fără nici un precedent în trecut. Istoria ei nu începe abia odată cu apariția creștinismului. Dacă în ceea ce privește esența ei, adică misterul în sine, ea este întemeiată de Mântuitorul la Cina cea de Taină, în ceea ce privește ideile principale care alcătuiesc nucleul sau sămburele ei originar și, totodată, fondul comun al tuturor anaforalelor liturgice creștine de azi, precum și formele ei externe de manifestare, acestea provin dintr-o adâncă vechime, continuând o tradiție și un ritual inspirat din Vechiul Testament și legându-se de revelația primordială și de începuturile istoriei sfinte a mântuirii noastre¹⁹⁰.

La baza expunerii noastre se află convingerea, de altfel științific demonstrabilă și acceptată azi de majoritatea cercetătorilor consacrați, că izvoarele Liturghiei creștine trebuie căutate în lumea biblică a iudaismului secolelor I î.Hr.-I d.Hr., și nu în eflorescența exotică a universului religios sincretist specific religiilor de mistere ale universului elenistic. Astfel, originea anaforalei euharistice poate fi găsită pornind de la explicarea și analizarea datelor furnizate de Sfânta Scriptură, care trebuie să fie înțelese și raportate la întregul context cultic al lumii iudaice al secolelor I î.Hr.-I d.Hr.¹⁹¹

Schematic, se poate zice că, formal, cele două părți ale Liturghiei creștine sunt ambele de obârșie iudaică. Liturghia catehumenilor este vizibil o preluare și o prelucrare a cultului public sinagogal (lecturi biblice, cântări), iar cea a credincioșilor este continuarea ospățului ritual iudaic familial sau de comunitate mică, convertit și investit cu funcții sacramentale inedite și inuzitate în iudaism.

Cercetările biblice și liturgice din ultimele decenii au demonstrat, pe baza analizei referatelor biblice (I. Cor. 11, 23-25 fiind cel mai vechi, databil din anul 53 d.Hr., și cele evanghelice: Mc. 14, 22-25; Mt. 26, 15-20; Lc. 22, 15-20), că la Cina cea de Taină, instituind Euharistia, Hristos a împlinit un rit iudaic preexistent, sacramentalizând obiceiul iudaic străvechi al meselor festive familiale și comunitare, conferindu-i însă o semnificație și o realitate complet noi.¹⁹²

Precum reiese clar din datele Sfintelor Evanghelii, Cina de Taină, în cadrul căreia Mântuitorul a instituit Sf. Liturghie, a fost de fapt fie o serbare a Paștelui iudaic, fie o masă specială, anume pregătită de Mântuitorul la sfârșitul activității Sale mesianice, masă căreia i-a dat un caracter religios, instituind în cursul ei Sfânta Euharistie și rostind atât cuvântarea Sa de despărțire, cât și marea rugăciune arhierească. Cert este faptul că de nici un amănunt specific cinei pascale Mântuitorul nu a legat instituirea Sfintei Euharistii, ci ea se grefează pe elementele comune oricărei cini iudaice: frângerea

¹⁹⁰ Pr. Ene Braniște, *Liturgica Specială*, București, 1980, p. 167. Referitor la cadrele cultice iudaice în care a apărut anaforaua creștină, a se vedea: Louis Bouyer, *La première Eucharistie dans la dernière cène*, Maison Dieu, nr. 18 (1949), p. 34-47; Louis Ligier, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Eglise...*, p. 7-51; F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tubingen, 1870.

¹⁹¹ Incontestabil cartea cea mai profundă și riguros științifică asupra Cinei cele de Taină și a tuturor aspectelor biblice referitoare la ea este excelentul studiu a lui J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu...*, p. 196-246.

¹⁹² Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Încercări de istorie a Liturghiei Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, p. 18.

pâinii la început, și binecuvântarea vinului la bincuvântarea după masă (Birkat HaMazon). Acest fapt a permis celebrarea Sf Euharistii nu doar o singură dată în an, în ziua de Paști, ci întotdeauna, după necesitățile comunității.¹⁹³

Natura ritului de la Cina de pe urmă a lui Iisus este mult controversată și discutată. Iată ipotezele avansate și sistematizate de J. Jeremias: *Passamahl*, *Quiddusmahl*, *Habburamahl*, *Essenermahl*. Ultimele trei sunt atât de șubrede, încât nu rezistă la nici o analiză critică elementară.¹⁹⁴ Determinarea caracterului Cinei depinde astfel în esență de dificila chestiune cronologică a datei exacte a Cinei și Patimilor lui Hristos.

Tradiția Evangeliilor oferă două datări: 1. sinoptică (Mc. 14, 12-17), după care Iisus ar fi cinat în noaptea de 14 spre 15 Nissan și ar fi fost răstignit în după-amiaza zilei de 15 Nissan; 2. ioaneică (In. 18, 28 ș.u.; 19, 14), după care Cina a avut loc în noaptea de 13-14 Nissan, răstignirea și îngroparea consumându-se în după-amiaza zilei de 14 Nissan.

Revenind la chestiunea datei Paștilor, între cele două datări există două tentative de armonizare:

1) Sinopții au dreptate, Ioan trebuie interpretat după aceștia. La această concluzie ajunge și J. Jeremias¹⁹⁵;

2) Ioan are dreptate, Sinopții trebuie interpretați după el iar această soluție ioaneică este unanim acceptată de Biserica Ortodoxă, datorită unei serii întregi de argumente biblice care rezistă explicațiilor lui J. Jeremias, ca de exemplu: Mc 15, 21, Simeon Cireneanul vine de la țarină, și Mc 15, 46, Iosif din Arimateia cumpără giulgiul de îngropare (în zi de sărbătoare?). Afirmația: „*și era dimineață și ei nu au intrat în pretoriu ca să nu se spurce și să mănânce Paștile*” de la In 18, 28 este limpede și fără echivoc și nu are nimic construit nepărând a fi comandată de vreo intenție „teologică” specială. Mai mult, abia în acest caz relația tipologică între Pesahul iudaic și Patima lui Hristos are o acoperire istorică limpede: răstignirea lui Iisus coincide în acest caz, în mod semnificativ, cu junghierea mieilor pascali la Templu. În vreme ce la sanctuar mieii erau sacrificați cu miile, în afara porților cetății, moare necunoscut Mesia, Robul Domnului, adevăratul Miel pascal (cf. Is. 53, 7-8; In. 1, 29.36; I Cor. 5, 7; I Pt. 1, 19 etc.).

În acest caz, la Cină Iisus a anticipat doar *Sederul pascal*, iar textul de la Lc. 22, 15-16: „*Cu dor am dorit să mânânc cu voi acest Paști înainte de patima Mea*” poate fi interpretat și în sensul regretului de-a nu putea mâncă Paștile cu Ucenicii Săi, cât și în sensul insatisfacției de a-i părăsi la o celebrare solemnă. Oricât de importante ar fi referințele pascale și semnificația mielului pascal pentru înțelegerea morții lui Iisus și a hristologiei, Euharistia Legii celei noi, stabilită de El la Cină, nu se leagă practic de nici unul dintre detaliile proprii Sederului pascal iudaic: nici de mâncarea mielului, nici de cea a azimelor ori a ierburilor amare.

Prin urmare, singura posibilitate în privința naturii Cinei celei de Taină – omisă apriori de Jeremias prin fixarea opțiunii sale pe datarea sinoptică – este doar aceea că avem de-a face cu o simplă și bine cunoscută masă iudaică festivă cu caracter familial-comunitar.

Acest rit iudaic specific al meselor festive de Sabat și sărbători, adevărată liturghie familială, a reprezentat structura rituală a Cinei celei de pe urmă a lui Iisus.

¹⁹³ L. Bouyer, *Eucharistie-Theologie et Spiritualité de la priere eucharistique*, Tournai, 1968, p. 103.

¹⁹⁴ J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu...*, p. 60.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 9-78.

Într-adevăr, masa rituală iudaică cuprindea: la început, binecuvântarea și frângerea pâinii de către același mai mare al mesei. Acest din urmă rit era însoțit de pronunțarea unei rugăciuni de mulțumire și cerere sub forma a trei binecuvântări. E vorba de Birkat HaMazon, de binecuvântare după cină, care se află la obârșia tuturor anaforalelor euharistice ale Bisericii.

1. Euharistia Bisericii primare – euhologie iudaică cu un sens cu totul nou: analiza datelor Noului Testament

Dacă din punct de vedere ritual Euharistia creștină se dezvoltă din ritul ospățului iudaic comunitar festiv săvârșit de Sabat sau sărbători, euhologic ea se dezvoltă din aşa-numita „liturghie” ce însoțea această masă, adică din cele trei binecuvântări uzuale ce alcătuiau binecuvântarea după cină (Birkat HaMazon) și pe care cel mai mare o rostea asupra paharului de vin la sfârșitul mesei.

Este aproape sigur că, la Cina cea de Taină, Domnul Iisus Însuși a pronunțat binecuvântarea după cină (Birkat HaMazon), însoțind-o de cuvintele explicative bine cunoscute, care în relatările evanghelice apar ca niște emergente ale structurii acestei „liturghii” iudaice presupuse în subtextul relatării și în care ele inserau un conținut nou, marcând transformarea ritualului în sacrament. Formularul euhologic al binecuvântării după cină confirmă textual atât structura memorială a meselor comunitare festive în iudaismul contemporan lui Iisus, cât și relația intimă între ceremonial și sacrificiu sau, mai precis, semnificația sacrificială a acestor mese memoriale.

Lectura prevenită a textului acestor formulare arată că orizonturile și motivele teologice ale acestor „berakhot” cresc organic dezvoltându-se unele din altele. Astfel, în binecuvântarea Barukh attah, mulțumirea pentru hrană are în subtext orizontul cosmic-creațional implicat în înțelesul teologic al hrănirii drept creație continuă a vieții; binecuvântarea Nodeh subîntinde explicit orizontul soteriologic, amintind evenimentele principale ale istoriei măntuirii; iar binecuvântarea Rahem deschide și cere împlinirea așteptatei Împărații Mesianice, anticipată „memorial” de către participanții la acest ospăț ritual.

Similitudinea de motive și orizonturi teologice din aceste formulare cu „euharistiile”, adică anaforalele creștine, reiese izbitor la o simplă lectură comparativă a binecuvântărilor iudaice cu oricare din ele. Mai mult, întreaga structură euhologică a formularelor euharistice nu poate fi înțeleasă istoric și teologic în afara cadrului și climatului lor liturgic originar, care pentru ele îl reprezintă tocmai aceste „Birkat HaMazon”, și invers: recuperarea sensurilor biblic originare nu poate avea loc decât situându-le în perspectiva lor teologică genuină.

Cuvintele de instituire, menționate de Sfinții Evangeliști, nu explică prin sine originea anaforalei euharistice. Mult timp în teologia liturgică s-a considerat narațiunea nou-testamentară a instituirii Sfintei Euharistii ca fiind singurul punct de plecare în stabilirea originii anaforalei euharistice. Însă datele furnizate de Noul Testament trebuie înțelese și integrate în contextul cultic iudaic al sec. I î.Hr. și I d.Hr.¹⁹⁶

¹⁹⁶ W.D.E. Oesterly, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925, p. 48

Sfinții Evangheliști, descriind Cina de Taină, notează cele șapte acte săvârșite de Mântuitorul ca alcătuind un tot unitar (Mt. 26, 26-27; Mc. 14, 23; Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24). Mântuitorul (1) a luat, (2) a binecuvântat, (3) a frânt și (4) a dat, zicând: „*Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu*” (Mt. 26, 26-27). Apoi, (5) a luat paharul, (6) a mulțumit și (7) l-a dat ucenicilor Săi, zicând: „*Beti dintru acesta toți, acesta este Sângerele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor*” (Mt. 26, 28; Mc. 14, 24; Lc. 22, 19; I Cor. 11, 25). Aceste acte au fost preluate de tradiția liturgică primară și transpusă în practică în patru mari acte cultice: (1) aducerea pâinii și a vinului, care erau „luate” de liturghisitori, (2) binecuvântarea, sfîntirea pâinii și a vinului, (3) frângerea și (4) împărtășirea.¹⁹⁷

Descrierea pe care o face Noul Testament instituirii Sfintei Euharistii este o descriere cu un pronunțat caracter liturgic. Așternerea în scris a textului scripturistic s-a făcut în mediul eclesial și în contextul permanentei celebrării cultice. Prezența în însăși canonul euharistic, deplin conturat mai târziu, a însăși textului instituirii Sfintei Euharistii vorbește despre această formulare și influență liturgică asupra textului Noului Testament.¹⁹⁸

Cuvintele de instituire au fost rostite într-un context liturgic, în care fiecare cină avea caracter sacrificial. După părerile autorizate ale teologiei rabinice antice și moderne, această „liturghie” familială a jucat, în menținerea vieții religios-comunitare a lui Israel în istorie, un rol mai mare chiar decât al oficiului cultic public sinagogal.¹⁹⁹

Acest ritual străvechi al mesei rituale festive a ajuns să fie pentru comunitățile iudaice dizidente față de cultul oficial al templului – ca cele de la Qumran, ale Esenienilor și Terapeuților, precum relatează Philon din Alexandria și Josephus Flavius – nu numai echivalentul nou al vechilor sacrificii săngheroase, ci chiar unicul și supremul „sacrificiu” liturgic. El era masa comunitară care aduna la un loc „rămășița”, nucleul noului și definitivului Israel, anticipând marea festin eshatologic-mesianic evocat de profetii. Dintr-un astfel de ospăt comunitar celebrat într-un climat pascal plin de semnificații – dar total independent de comunitățile iudaice dizidente menționate mai sus – a luat naștere și Euharistia creștină ca sacrificiu memorial al Noului Testament.

Ospătul comunitar iudaic, înțeles în orizontul teologiei memorialului biblic, comemora în formularele sale de binecuvântare creația vieții, evenimentul istoric al eliberării din Egipt și anticipa pe cel eshatologic al eliberării mesianice finale. El exprima, în cel mai autentic spirit profetic, sensul profund al tuturor sacrificiilor lui Israel, fiind înțeles adeseori ca sacrificiul prin excelență, cu rolul de-a exprima, pe baza legământului personal între Iahve și poporul Lui, ofranda existențială a întregii vieți, ba chiar a întregii lumi către Creatorul și Izbăvitorul lor.

2. Structura ritualului Cinei celei de Taină

Folosindu-se de acest ritualul iudaic, Mântuitorul instituie Jertfa Legii celei noi, împlinită apoi prin Moartea, Învierea și Înălțarea Sa.

¹⁹⁷ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica...*, p. 175; Gregory Dix, *The Shape of Liturgy...*, p. 48-49.

¹⁹⁸ J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu...*, p. 100-102: „Die liturgische Verwendung der Einsetzungsberichte beim Herrenmahl hat sowohl die Fassung ihres Rahmens, wie auch die Formulierung der Einsetzungswortre selbst in mannigfacher Weise beeinflusst.”

¹⁹⁹ Louis Finkelstein, *The Birkat HaMazon*, Jewish Quarterly Review XIX (1928-29), p. 212.

El a folosit formularul cultic iudaic într-un mod unic: Sfintele Evanghelii nu menționează niciodată folosirea de către Mântuitorul a formulei obișnuite de binecuvântare: „*Binecuvântat fi, Doamne, Dumnezeul nostru...*”, ci formula personală de binecuvântare în formă activă, aşa cum apare ea în Cartea Psalmilor: „*Te binecuvîntez, Părinte*” (Lc. 10, 21; Mc. 2, 25), „*Îți mulțumesc, Părinte*” (In. 2, 41). Astfel, probabil, Mântuitorul a deviat considerabil de la ritualul obișnuit al cunei, ceea ce era, de altfel, și permis oricărei persoane care prezida o adunare cultică.²⁰⁰

Mai întâi, în cadrul Cinei de Taină au fost servite „aperitivele”, un pahar cu vin asupra căruia fiecare trebuia să pronunțe pentru sine următoarea binecuvântare: „*Binecuvântat fie Dumnezeu, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Care dăruiești rodul vieței*”, dar Mântuitorul a luat paharul ca orice cap de familie și a pronunțat următoarele cuvinte: „*Luați acesta și îl împărțiți între voi; căci zic vouă: Nu voi mai bea de acum din rodul vieței, până ce nu va veni Împărația lui Dumnezeu*” (Lc. 22, 17-18). Apoi cina a început în mod obișnuit cu binecuvântarea pâinii: Domnul Iisus Hristos a luat pâinea (ελαβεν ἄρτον la Sf. Pavel, λαβών ἄρτον la Sfinții Mc., Mt., Lc.) a binecuvântat-o (εὐλογήσας la Sfinții Mt., Mc., εὐχαριστήσας la Sf. Pavel, Lc.), a frânt-o și a dat-o aşa cum fiecare cap de familie trebuia să facă în mod normal. Cuvintele binecuvântării și mulțumirii Sale nu sunt reținute de Sfintele Evanghelii, căci ele erau știute de fiecare iudeu pios: „*Binecuvântat fie Dumnezeu, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care faci ca pâine să rodească pământul*”. Dar Mântuitorul a rostit ceva mai mult, și anume cuvintele prin care a instituit Taina Sfintei Euharistii: „*Luați, mâncăți, acesta este Trupul Meu, Care se va da pentru voi: Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea*” (Lc. 22, 19-20; I Cor. 11, 24).

Euharistia la Cina cea de Taină a fost realitatea nouă, copleșitoare în care Mântuitorul a trăit anticipat în mod tainic moartea și Învierea Sa, aşa cum mai apoi le va trăi în Euharistia Bisericii după Înălțarea Sa.²⁰¹

Prin cuvintele pronunțate, Domnul Iisus Hristos a investit un gest ușual al pietății iudaice, binecuvântarea și frângerea pâinii, cu o nouă și unică semnificație a viitoarei Sale prezențe în sânul Bisericii.²⁰²

După aceste cuvinte încă enigmatische pentru ucenici, Cina a continuat în mod normal. S-au servit alimentele pregătite și s-a ajuns la spălarea finală a mâinilor. Probabil, mai curând în acest moment, decât la debutul cunei, Mântuitorul schimbă ceva din ritualul iudaic obișnuit în ceea ce El numește exemplu de imitat în viitor. El, Stăpânul și Domnul, iar nu cel mai Tânăr din adunare, spală picioarele ucenicilor Săi. Apoi la sfârșit, Mântuitorul a pronunțat binecuvântarea finală (Birkat HaMazon) asupra paharului cu vin amestecat cu apă, anume pregătit.

După cină, El a luat paharul (μετὰ τὸ δεῖπνον), numit paharul binecuvântării de Sf. Ap. Pavel (I Cor. 10, 16), și a mulțumit. Cuvintele binecuvântării nu sunt menționate pentru că erau cunoscute de toți. Înțând paharul în mâna dreaptă și privind spre el, Mântuitorul a pronunțat pentru toți această rugăciune de mulțumire:

²⁰⁰ L. Ligier, *L'improvisation liturgique dans l'église ancienne*, Maison Dieu 111 (1972), p. 11: „Toate rugăciunile din vremea Mântuitorului nu erau fixate într-o manieră definită. Ele erau deci „improvizație” în sensul că fiecare cap de familie putea modifica mai mult sau mai puțin detaliile expresiilor; dar ele urmău întotdeauna foarte strict modelul dinamic al temelor tradiționale cuprinse în schema obișnuită a rugăciunilor; se putea adăuga expresii, dar era inadmisibilă o simplificare.”

²⁰¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, București, 1978, p. 35.

²⁰² Gr. Dix, *The Shape...*, p. 56.

„Binecuvântat fie Domnul, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Care hrănește lumea cu bunătate, har și milă.

Îți mulțumim, Tie, Dumnezeul nostru, Care ne-ai dăruit nouă o țară mare și bogată.

Îndură-Te, Doamne, Dumnezeul nostru, de Israel, poporul Tău, de Ierusalim, orașul Tău, de Sion, lăcașul slavei Tale, de Jertfelnicul Tău, de Templul Tău. Binecuvântat fie Domnul, Dumnezeul nostru, Care rezidește Ierusalimul”²⁰³.

După această binecuvântare „*luând paharul... le-a dat și au băut din el toți*” (Mc. 14, 23), și în timp ce paharul trecea de la unul la altul El afirmă: „*Acesta este Sângele Legii celei noi, care pentru mulți se varsă*” (Mc. 14, 24). „*Acest pahar este Legea cea nouă prin (întru) săngele Meu. Aceasta să o faceți ori de câte ori veți bea spre pomenirea Mea*” (I Cor. 11, 25) „*Căci vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viei, până în ziua când îl voi bea cu voi din nou întru Împărația Mea*” (Mt. 26, 29; Mc. 14, 25). Cu aceste cuvinte Mântuitorul arată că ceea ce El avea să instituie își are temeiul în Moartea și Învierea Sa. Învierea Sa va face nou vinul, deci și Sângele Domnului, pe care ni-L va împărtăși în această Taină întru Împărația Lui, care începe odată cu Biserica.²⁰⁴

Ceea ce a făcut Mântuitorul la Cina cea de Taină nu a fost decât investirea cu o nouă semnificație și umplerea cu o nouă realitate legate de moartea și Învierea Sa, a două acte ale liturghiei familiale iudaice, acte de care El era sigur că ucenicii le vor face cu regularitate și după Înălțarea Sa, căci ele aparțineau existenței lor cotidiene.

3. Sensul anamnezei biblice

Comemorarea biblică apare ca efectiv unică în realitatea ei doar întrucât este reflexul amintirii lui Dumnezeu de poporul ales, inițiativa este deci a lui Dumnezeu, adeverită de El prin instituirea unui act sacru drept „gaj” al legămintelor Lui cu credincioșii Lui (legămintele cu Noe, cu Avraam și cu Moise în Legea veche și cel încheiat prin jertfa lui Hristos în Legea nouă). Reprezentarea acestui „gaj”, hotărât de Iahve, de către credincioși înaintea lui Iahve, implica, din autodeterminarea voluntară a Persoanei Sale divine, o misterioasă continuitate a acțiunilor divine comemorate și a efectelor lor.

În actul memorial obiectiv biblic, instituit solemn din inițiativa Persoanei divine, converg într-o conlucrare intersubiectivă două procese comemorative:

a. Comemorarea omului, care reprezintă, restituind lui Dumnezeu semnele stabilite de El drept gaj, garant al făgăduințelor Sale; și

b. „Amintirea” divină, singura capabilă să împlinească prin puterea ei actualizatoare conținutul și efectul făgăduințelor făcute poporului ales.

Actul memorial în sens biblic este astfel simultan comemorare, prezență și anticipare. El concentrează, din inițiativa divină, lucrarea mântuitoare și revelatoare a Dumnezeului celui viu și personal, angajat efectiv în istorie, în tripla ei dimensiune: trecută, prezentă și viitoare. Trebuie iarăși subliniat faptul că memorialul face prezent nu doar trecutul, ci, mai ales, viitorul, de unde și porunca expresă a Mântuitorului la Cina cea de Taină: „*Aceasta să o face-ți spre pomenirea Mea*” (Lc. 22, 19).

²⁰³ Louis Finkelstein, *The Birkat HaMazon...*, p. 212.

²⁰⁴ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 96

Astfel, porunca anamnezei nu trebuie interpretată din premise elenistice – afirmă Jeremias –, ci palestiniene: „τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” nu înseamnă în primul rând „ca voi să vă aduceți aminte de mine”, ci cu cea mai mare probabilitate: „ca Dumnezeu să-și aducă aminte de mine” – adică de Hristos și de ucenicii Săi, și astfel porunca anamnezei nu este o invitație ca ucenicii să păzească amintirea lui Iisus („repetați frângerea pâinii, ca să nu uitați de mine”), ci o indicație eshatologic-orientală: „adunați-vă în continuare în ritul mesei ca și comunitate nouă (Heilsgemeinde), ca în acest fel Dumnezeu să fie zilnic implorat de împlinirea iconomiei mântuitoare în Biserică”.²⁰⁵

„Întrucât ceata uceniciilor lui Iisus se adună zilnic în scurtul răgaz până la Parusie în comuniunea mesei, ea reprezintă înaintea lui Dumnezeu începută lucrare a mântuirii și imploră deplina ei împlinire”²⁰⁶. Dumnezeu „își aduce aminte” activ de Hristos cel Răstignit, Înviat și Înălțat, întrucât trimite neîncetat pe Sfântul Duh ca să ni-L facă prezent pneumatic efectiv până la venirea Sa finală.

4. Originalitatea și caracterul aparte al Cinei de Taină

Deosebirea dintre ritualul observat de Mântuitorul la Cină și cel prescris de Lege și tradiție constă mai întâi în faptul că El a folosit nu azimă, ci pâine obișnuită (dospită), deoarece Cina a avut loc cu o zi mai înainte de începerea serbării Paștilor, adică în seara zilei de joi, 13 Nissan, când azimele încă nu se puseseră în folosință. În al doilea rând, la formulele rituale pentru binecuvântarea pâinii și a vinului, El a adăugat propriile Sale cuvinte: „Acesta este Trupul Meu...” (Matei 26, 27; Marcu 14, 23; Luca 22, 19; I Cor. 11, 24) și „Acesta este sângele Meu...” (Matei 26, 28; Marcu 14, 24; Luca 22, 20; I Cor. 11, 25), prin care se indică sensul nou și unic al celor săvârșite: prevestirea sau anticiparea sacramentală a jertfei săngeroase și mântuitoare, care se va consuma peste o zi și care inaugurează sau consfințește un nou legământ sau testament între Dumnezeu și oameni, pecetluit cu sângele sfânt al Celui ce Se va da spre răstignire. În momentul când Mântuitorul adaugă, la rugăciunea solemnă și finală de mulțumire și de laudă, cuvintele „Beți dintru acesta toti...” (Mt. 26, 28), ia naștere Liturghia creștină, prin anunțarea Paștelui celui nou, al Noului Legământ veșnic, adăugat memorialului Vechiului Testament, legământ care ia ființă în preajma Morții și Învierii Domnului și ținetește la a Doua Sa Venire. Liturghia creștină reprezintă deci împlinirea organică a făgăduințelor date de Dumnezeu poporului evreu, promisiuni evocate în manifestările sale liturgice, prin care se întreținea flacăra nădejdii așteptării lor.²⁰⁷

Diferența primei Cine euharistice față de acest rit iudaic în uz până azi la evrei evlavioși, diferență în care transpare „sacramentalizarea”, adică transfigurarea vechiului rit iudaic s-a concretizat în trei aspecte:

1. Evidențierea sau reliefarea mai puternică de către Iisus a gesturilor asupra pâinii și vinului față de restul mesei (evidențiere care a stat la baza detașării și separării încă în comunitățile apostolice a Euharistiei de masa sau ospățul propriu-zis, care va deveni agapa);
2. Paharul prezentat de Iisus la Cină a fost un pahar unic (Lc. 22, 17; Mc. 14, 23; Mt. 26, 27), contrar uzului iudaic, în care cel mai mare, pronunțând binecuvântările rituale asupra cupei sale, bea cupa sa, invitând astfel pe comeseni să-și bea fiecare paharul său;

²⁰⁵ J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu...*, p. 244.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 245 și p. 243: „Dementsprechend dürfte der Wiederhohlungsbefehl zu verstehen sein: «Tut dies, damit Gott meiner gedenke». Gott gedenkt des Messias, indem Er das Reich hereinbrechen lässt in der Parousie”.

²⁰⁷ M. Kovalevski, *Origines et développement de la liturgie chrétienne*, Presence ortodoxe 3 (1968), p. 47.

3. Gesturile de prezentare a pâinii și a vinului Iisus le-a însoțit de cuvinte explicative, străine complet de ritualul iudaic.

Unul dintre aceste cuvinte explicative dă de altfel și cheia înțelegerei semnificației originare a noului rit euharistic: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμησιν.

Originală a fost de la bun început Cina de Taină prin investirea ritualului obișnuit iudaic cu valențe noi, trinitare, prin definirea cu acest prilej a raportului de iubire existent între cele Trei Persoane divine: Tatăl primește rugăciunea adresată în numele Fiului, prin Sfântul Duh. Astfel întregul canon euharistic, cu tot fondul tematic, provenit din contextul cultic iudaic, este expresia integrală a unei conștiințe eccliale vii, în care cultul Legii vechi este receptat și folosit în contextul nou, al realității Împărăției lui Dumnezeu, prezente de acum în lume.

Originalitatea și caracterul aparte al Cinei de Taină față de orice altă cină iudaică se arată și în imediata ei evoluție. La început au existat două acte separate, distințe: binecuvântarea pâinii și a vinului. Sfinții Evangheliști le numesc diferit ca εὐλογήσας și εὐχαριστήσας. Sfântul Apostol Pavel și Sfântul Luca sintetizează și prin εὐχαριστήσας denumesc ambele rituri. Astfel, cu timpul, cele două acte au ajuns să alcătuiască o unitate a unei singure acțiuni liturgice: prefacerea darurilor, care era inserată în cadrul cinei în momentul binecuvântării finale (Birkat HaMazon). Această vastă binecuvântare a fost și modelul după care s-a construit anafora creștină primară într-o neîncetată cizelare de expresie și printr-o umplere de conținut hristologic în permanenta continuitate eclesiologică a celebrării.²⁰⁸ Ritualul binecuvântării pâinii, mai sărac în conținut și practic fără structură, a fost assimilat în momentul binecuvântării finale, astfel apărând ritualul euharistic primar.

Unificarea aceasta pare să se fi petrecut la începutul epocii apostolice. În Noul Testament sunt câteva indicații asupra procesului care a dus la cristalizarea anaforalei euharistice primare:

- a. aducerea de către Sfinții Marcu și Matei a ritualului binecuvântării pâinii alături de cel al binecuvântării vinului;
- b. predominanța termenului generic *εὐχαριστεῖν* asupra celui de frângere a pâinii, *κλάσειν*, desemnând întreg ritualul euharistic;
- c. folosirea de către Sfântul Pavel și Luca a acelaiași termen *εὐχαριστεῖν* pentru a desemna ambele binecuvântări cu un singur termen.

Aceste indicații nu sunt rezultatul unei unificări deja efectuate, ci semnele unei tendințe cultice viu cristalizate în creștinismul epocii apostolice.²⁰⁹

Acest proces se accentuează în perioada în care comunitatea a separat cina de ritualul sacramental, celebrându-le una după alta. Era astfel imposibil ca atât cina, cât și ritualul euharistic să-și păstreze fiecare binecuvântările proprii. De aceea s-a recurs la soluția cea mai practică: în cadrul binecuvântării după masă, s-au inserat actele sacramentale asupra pâinii și vinului. Ulterior, când cina a dispărut, binecuvântarea euharistică a rămas în aceeași poziție, înglobând de acum, alături de cele două acte prin care pâinea și vinul erau prefăcute în Trupul și Sângele Mântuitorului, o epicleză, ca moștenire a celei de a treia pericope a Birkat HaMazon, și o anamneză, alături de narătunea instituirii Euharistiei, ca dezvoltare și umplere de conținut nou a posibilului embolism *ya aleh we yavo* pe care cea de a doua pericopă îl putea avea.

²⁰⁸ L. Ligier, *From the last Supper to the Eucharist*, în Lancelot Sheppard (ed.), *The New Liturgy*, Londra, 1969, p. 119.

²⁰⁹ *Ibidem*.

CAPITOLUL III:

Anaforaua euharistică în secolul al II-lea aşa cum apare ea în scările Sfântului Iustin Martirul și Filosoful

1. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful și contextul cultic și istoric în care a trăit

Incontestabil, între toți apologetii creștini, Sfântul Iustin ocupă un loc de frunte: nu doar pentru că viața sa și lucrările sale sunt bine cunoscute, cât mai ales pentru faptul că el și-a dedicat întreaga sa existență demonstrării primatului adevărului creștin asupra oricărui sistem filosofic.²¹⁰

Trei dintre lucrările sale s-au păstrat până astăzi.²¹¹ Marele apologet creștin a efectuat două vizite la Roma, iar în cursul uneia dintre ele el a redactat prima sa Apologie, adresată împăratului Antonin Piul.²¹² Aceasta a fost scrisă la 150 de ani de la nașterea lui Hristos, după cum el însuși precizează²¹³, iar cea de a doua se pare că a fost redactată mai târziu, aproape de data morții sale martirice din 165, fiind adresată împăratului filosof Marcu Aureliu.²¹⁴ Dialogul cu iudeul Trifon este posterior primei Apologii, făcând referință la ea,²¹⁵ și se crede că a fost scris în Efes, unde ar fi și avut loc întrevaderea cu iudeul Trifon. Celelalte lucrări ale sale sunt cunoscute doar prin rare citări de către alți autori, dar și datorită unei liste prezentate de Eusebiu de Cezareea.²¹⁶

Impresionant este faptul că Sfântul Iustin în Apologile sale își structurează discursul nu după regulile clasice ale retoricii, urmând un plan riguros, ci expunerea sa este liberă, vie, convingătoare, având ca scop principal infirmarea acuzațiilor aduse creștinismului de către lumea romană pagână.

În capitoalele 1-22 ale *primei Apologii*, Sf. Iustin protestează împotriva ilegalității prigoanelor pornite împotriva creștinilor, arătând că aceștia nu sunt nici atei, nici criminali și nici dușmani ai

²¹⁰ Pentru o bio-bibliografie a Sf. Iustin, a se vedea: G. Bardy, art. *Justin*, în Dictionnaire de Theologie Catholique, de A. Vacant et Mangenot, Paris, 1925, t. 8, col. 2228-2290; J. Quasten, *Patrology*, t. 1, Utrecht-Bruxelles, 1950, p. 196-219; C. Kannengiesser și A. Salignac, art. *Justin*, în Dictionnaire de Spiritualité, de M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, Paris, 1974, col. 1640-1647; André Wartelle, *Bibliographie historique et critique de saint Justin, philosophe et martyr, et des apologistes grecs du II^e siècle, 1494-1994, avec un supplément*, Paris, Lanore, 2001, 1031 p.; Idem, *Apologies, Saint Justin*, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index, Paris, Etudes Augustiniennes, 1987, 390 p.; Diac. Ioan I. Ică jr., *Sfântul Iustin Filozoful-Martir: dosarul autobiografic, hagiografic și liturgic*, Deisis, Sibiu, 2011, 174 p.; David Hellholm and Dieter Sänger (eds), *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, (=Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, 3 volume, 2199 p.; Erwin R. Goodenough, *The theology of Justin Martyr: an investigation into the conceptions of early Christian literature and its Hellenistic and Judaistic influences*, Amsterdam, Uitgeverij Philo Press, 2004, Reprint Jena, 1923, 320 p.; Robert Joly, *Christianisme et philosophie; études sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1973, 250 p.; Eric Francis Osborn, *Justin Martyr*, (=Beiträge zur historischen Theologie 47), Mohr Siebeck, Tübingen, 1973, 228 p.

²¹¹ Ele au fost editate de J.P. Migne, PG 6, col. 327-800; de J.C. Th. von Otto, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*, t. 1-5, Iena, 1842-1843; E.J. Goodspeed, *Index apologeticus sive clavis Iustini...*, Leipzig, 1912; A se vedea, de asemenea, textul editat de I.C. Th. de Otto, în *Iustini Philosophi et Martyris Opera quae ferentur omnia*, Ienae, 1876-1877, cel editat de G. Krüger, în *Die Apologien Justinus des Martyrs*, Freiburg im Br., 1896.

²¹² Text critic la E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915, p. 22-77.

²¹³ *Apologia I*, 46, 1, PG 6, col. 397.

²¹⁴ Gustave Bardy, *Saint Iustin et la philosophie stoicienne*, Recherches des sciences religieuses 14 (1924), p. 45.

²¹⁵ *Dialog cu iudeul Trifon* 120, PG 6, col. 755-756.

²¹⁶ *Historia Ecclesiastica IV*, 17, 1-6, PG 20, col. 373B-376A.

statului. Capitolul 23 deschide o serie de argumentări pozitive: autorul vrea să demonstreze că învățările primite de la Mântuitorul și ucenicii Săi sunt singurele adevărate și mai vechi decât cele ale filosofilor, căci ele își au sursa în Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu, Logosul divin, prin care sunt toate și Care S-a intrupat la plinirea vremii. Astfel, deschis acest important subiect, Sf. Iustin tratează în capitolele 24-29 despre demoni, iar mai apoi, în capitolele 30-53, despre Cuvântul lui Dumnezeu și despre întreaga operă de mânduire împlinită de Acesta. Ultima secțiune (cap. 54-65) a Apologiei este o demonstrație a vechimii religiei creștine în care marele apologet creștin inserează și prețioasele descrieri ale cultului Bisericii primare.

*Cea de a doua Apologie*²¹⁷ este, practic, o continuare a primei Apologii, un post-scriptum sau un apendice al ei. Această scurtă lucrare se vrea a fi un răspuns creștin adus filosofiei stoice, care cunoscuse o fervoare deosebită în timpul lui Marcu Aureliu. Nu este o expunere sistematică, ci, din nou, Sfântul Iustin, în modul cel mai natural cu putință, încearcă să răspundă obiecțiilor societății păgâne aduse creștinilor: din ironie, cei care nu tolerau această nouă religie îi sfătuiau pe creștini să se lase pradă morții dacă vor atât de repede să fie cu Dumnezeul lor și, în același timp, îi întrebau de ce acest Dumnezeu pe Care îl iubesc nu îi salvează din măinile persecutorilor. Acestea sunt unele dintre multele acuzații la care autorul răspunde insistând asupra unei idei esențiale: creștinismul este unic prin Revelația lui și prin Adevărul Întrupat care stă la baza lui, și rațiunea umană nu poate cuprinde misterul lui fără ajutorul credinței: „*Creștin sunt, mândrindu-mă și luptându-mă pentru aceasta și mărturisesc că nu este străină învățătura lui Platon de cea a lui Hristos, însă nu îi este asemănătoare, după cum nici cea a altora, stoici, poeți sau scriitori. Căci fiecare (dintre ei), datorită părții de Logos seminal (care este în ei), văzând înrudirea (asemănarea dintre ele), bine au vestit (adevărul parțial). Însă fiindcă ei se contrazic între ei în lucruri esențiale, ei se arată a nu poseda știința cea înaltă (nevăzută) și cunoștința cea sigură. Toate cele ce au fost bine spuse (de toți) ne aparțin nouă creștinilor...*”²¹⁸.

*Dialogul cu iudeul Trifon*²¹⁹ poartă și el amprenta stilului apologetic al Sfântului Iustin, în care subiectele puse în discuție sunt amplu tratate, cu destul de multe divagații și cu bruște schimbări ale tematicii. Lucrarea debutează cu relatarea convertirii autorului la creștinism, pentru ca, mai apoi, să dezbată trei mari subiecte: 1. Caducitatea vechii alianțe și a preceptelor ei; 2. Identitatea Logosului divin cu Dumnezeul Vechiului Testament, Care a vorbit prin proroci și patriarhi; 3. Chemarea neamurilor la menirea de popor ales după pierderea acestei vocații de către iudei. Impresionant este faptul că autorul nu aduce nici o singură acuză acelora care au fost principalii instigatori ai persecuțiilor, ci întreg efortul său se concentrează spre scopul unic de aducere a poporului iudeu în sânul Bisericii.

Scrisul Sfântului Iustin aparține unei perioade tulburi din istoria creștinismului primar și el este totodată mărturia eforturilor apologetice și misionare ale Bisericii. Lucrările sale schițează doar un cadrul acelei epoci în care comunitățile creștine trăiau, se organizau și se dezvoltau în jurul vieții

²¹⁷ E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1915, p. 78-89.

²¹⁸ *Apologia* II, 13, 2-4, PG 6, col. 465C: „Χριστιανὸς εὐρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζόμενος ὄμολογῶ, οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἔστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ’ ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων, Στωϊκῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων. ἔκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὄρδων καλῶς ἐφθέγξατο· οἱ δὲ τάναντία ἑαυτοῖς ἐν κυριωτέροις εἰρηκότες οὐκ ἐπιστήμην τὴν ἀποπτον καὶ γνῶσιν τὴν ἀνέλεγκτον φαίνονται ἐσχηκέναι. ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ήμῶν τῶν Χριστιανῶν ἔστι.”

²¹⁹ E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten...*, p. 90-265.

liturgice ca în jurul unui nucleu configurator și dătător de viață. Cultul creștin este pentru marele apologet un termen definitoriu în demonstrațiile pe care și le propune: el reușește un echilibru desăvârșit în descrierea adunărilor cultice între *rigorile disciplinei arcane* care impuneau o cenzură în reliefarea aspectelor esențiale ale vieții liturgice și între dorința sa arzătoare de a atrage și de a fermeca auditoriul său prin noutatea și unicitatea religiei celei noi.

2. Contextul istoric în care au fost redactate scriurile Sfântului Iustin

Textul Apologiilor trebuie înțeles și analizat în funcție de contextul istoric în care a fost scris. În Roma secolului al doilea, creștinismul era considerat o religie străină, uneori chiar periculoasă. Necessitatea unui răspuns creștin la toate acuzațiile aduse noii religii devenise o realitate stringentă. În operele sale, descrierea adunărilor cultice ocupă o poziție esențială. Ele sunt inserate în textul Apologiilor pentru a demonstra netemeinică acuzațiilor aduse la adresa cultului creștin, însă, în același timp, ele indică o întreagă organizare și structurare a comunităților creștine primare, atât de diverse din punct de vedere etnic, în jurul adunărilor cultice în care limba greacă era limba liturgică. Apologiile nu amintesc faptul, de altfel demonstrat istoric, că diversitatea etnică a marii metropole a dat uneori naștere și la multe tensiuni în sănul comunităților creștine. Controversa pascală avea să demonstreze, o generație mai târziu, cât de mult Efesul, unde Sfântul Iustin a fost botezat, ținea să își impună și să mențină străvechea sa tradiție de origine apostolică, tradiție pe care Roma părea să nu o recunoască. Venirea la Roma în 155 a Sfântului Policarp din Smirna, discipol al Sfântului Evanghelist Ioan, a avut și scopul de asemenea a afirmare a apostolicității Bisericii Asiei Mici, cu nimic mai prejos decât cea a Romei.²²⁰ Episcopul de atunci al Romei, Anicet, de origine siriană, a încercat să unifice diferențele practici ale diferitelor grupări etnice. În același context trebuie înțeleasă și coliturghisirea lui cu venerabilul episcop Policarp al Smirnei din anul 155, eveniment la care nu este exclus ca Sf. Iustin să fi luat parte.

Roma secolului al doilea nu avea un loc unic de adunare a tuturor creștinilor, ci diverse locașuri de cult, de dimensiuni mici, în diverse cartiere, spre a nu atrage atenția autoritaților.²²¹ Fiecare grup de creștini avea preotul său, care prezida adunările cultice și celebra Sfintele Taine, însă, dincolo de orice diversitate etnică, comunitățile locale erau supuse autoritații episcopale unice. Diversitatea de origine a diferenților episcopi ai Romei demonstrează un primat al autoritații duhovnicești asupra apartenței etnice.²²² Totuși, tensiuni trebuie să fi existat între colegiul presviterilor și episcopat. Lipsa unui locaș de închinare unic pentru Roma a favorizat înflorirea unei oarecare autoritați a preoțimii locale.

Unele accente și unele omisiuni din textul Apologiilor atrag în mod special atenția asupra contextului istoric-social în care au fost redactate operele Sfântului Iustin. În acest sens, remarcabil este

²²⁰ A se vedea: G. Bardy, *L'Eglise romaine sous le pontificat de saint Anicet*, Recherches des sciences religieuses 17 (1927), p. 497.

²²¹ A. Hamman, în *Les renseignements liturgiques de Justin*, Studia Patristica 13, Texte und Untersuchungen 116, Berlin 1975, p. 364-374, atrage atenția asupra semnificației acestui fapt în înțelegerea evoluției cultului creștin. În mod general, s-a obișnuit a se vedea creștinismul primar ca fiind caracterizat de o unitate cultică absolută care mai apoi avea să se diversifice. Însă, aşa cum indică realitățile istorice, în Roma secolului al doilea lipsa unui locaș de cult central pledează mai curând pentru o diversitate a formularelor liturgice și o oarecare autonomie a preoțimii locale.

²²² A. Harnack, *Mission un Ausbreitung*, Leipzig, 1924, p. 817-818.

faptul că autorul amintește doar lacunar cine prezidează adunarea euharistică. El notează că: „*Se aduce apoi proestosului*” [προσφέρεται τῷ προεστῷ τῶν ἀδελφῶν]²²³. Expresia aceasta revine de patru ori. Sf. Iustin nu folosește în nici una dintre operele sale termenii de „episcopos” sau de „presbyteros”, în sensul creștin al semnificației lor. Singurii membri ai ierarhiei care apar menționați sunt diaconi.²²⁴ Se pare că autorul folosește această expresie pentru a reda cât mai bine realitatea metropolei romane din secolul al doilea, unde Euharistia micilor comunități creștine era celebrată când de episcop, când de preot, însuși de către diaconi.

Faptul că Sfântul Iustin nu face nici o precizare referitoare la sărbătoarea anuală a Paștilor creștine, în condițiile în care Apologiile cuprind o descriere amănunțită a ritualului de inițiere care sfărșea cu Botezul din noaptea Învierii, aduce cu sine întrebarea dacă Roma secolului al doilea cunoștea tradiția pascală și celebrarea ei anuală după tradiția Asiei Mici, pe 14 Nissan. Sfântul Iustin remarcă doar: „*Ne adunăm în ziua soarelui, atât pentru că este ziua întâia, în care Dumnezeu, transformând intunericul și materia, a creat lumea, cât și pentru că, în aceeași zi, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, a înviat din morți.*” [I Apol. 67, 5].²²⁵ Prin aceasta el certifică o stare de fapt pe care creștinismul primar o experimenta continuu: Duminica era ziua noii creații, ziua în care Biserica celebra Învierea Domnului, însă Sfântul Iustin nu face nici cea mai mică aluzie la sărbătoarea anuală a Paștilor. Dacă apologetul creștin în mod intenționat a trecut-o sub tăcere, a făcut-o pentru că nu a vrut să descrie o tradiție cultică a unor regiuni anume ale Imperiului Roman și neacceptată în mod general de întreaga Biserică, căci, în timpul papei Anicet, creștinii din Roma care proveneau din Asia Mică, fideli tradiției ioaneice, sărbătoreau Paștile pe 14 Nissan, pe când ceilalți creștini din aceeași metropolă nu cunoșteau această tradiție. Această stare de lucruri o surprinde o scrisoare a Sf. Irineu adresată papei Victor, păstrată de Eusebiu, în care episcopul de Lyon remarcă: „*Printre acești [oameni], și preoții anteriori lui Soter, care au condus Biserica pe care acum tu o păstorești, adică Anicet, Pius, Hygin, Telesphore, Xyst, nici ei nu au ținut și nici altora dintre cei care erau împreună cu ei, nu le-au impus să observe (această tradiție pascală) și, deși ei însiși nu țineau [această tradiție], totuși ei nu trăiau mai puțin în pace cu cei care o observau, atunci când aceștia veneau la ei: totuși, scandalizarea era mai mare pentru cei care nu țineau această tradiție, văzându-i pe cei care o respectă. Totuși nimeni nu fost excomunicat pentru această ținută, ci, aceia care nu țineau [această tradiție], adică preoții cei care te-au precedat, trimiteau Euharistia celor din comunitățile care respectau [această tradiție].*”²²⁶. Cu toate că este destul de obscur ceea ce descrie textul, este în mod cert ceea ce cunoștea cu siguranță și Sf. Iustin, și anume că, până la papa Soter, Biserica Romei nu a cunoscut celebrarea pascală de tipul celei din Asia Mică ce avea loc pe

²²³ *Apologia* I, 65,5, PG 6, col. 428A.

²²⁴ *Apologia* I, 67, 5, PG 6, col. 429C.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ Eusebiu de Cezarea, *Historia ecclesiastica* V, 24, 14-17, în G. Bardy (ed.), *Eusébe de Césarée, Histoire ecclésiastique*, (=Sources chrétiennes 41), Paris, 1955, p. 70-71: „ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἡς σὺ νῦν ἀφήγῃ, Ανίκητον λέγομεν καὶ Πίον Ὅγινόν τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον, οὔτε αὐτοὶ ἐτίρησαν οὔτε τοῖς μετ’ αὐτῶν ἐπέτρεπον, καὶ οὐδὲν ἔλαττον αὐτοὶ μὴ τηροῦντες εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικῶν ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς· καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν. καὶ οὐδέποτε διὰ τὸ εἶδος τοῦτο ἀπεβλήθησάν τινες, ἀλλ’ αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικῶν τηροῦσιν ἐπεμπονεύχαριστιάν.” Referitor la spinoasa problemă a controversei pascale, a se vedea: M. Richard, *La question pascale au II^e siècle*, Orient syrien 6 (1961), p. 189-212; W. Huber, *Passa und Ostern*, Berlin, 1969; L. Duchesne, *La question de la Pâque au concile de Nicée*, Revue de Questions historiques 28 (1880), p. 5-7; Ch. Mohrmann, *Le conflit pascal au II^e siècle*, Vigiliae christiana 16 (1962), p. 154-171.

14 Nissan. Faptul acesta nu a împiedicat pe creștinii din Roma să conviețuiască alături de creștinii din Asia, care în mod sigur au rămas fideli predaniei apostolice a Efesului.

Ceea ce a fost controversa pascală tot Sfântul Irineu precizează în aceeași scrisoare: „Iar când fericitul Policarp a venit la Roma, în timpul lui Anicet, între alte probleme dezbatute, ei au avut unele mici divergențe între ei, dar au ajuns la un comun acord imediat, iar despre acest capitol [celebrarea Paștilor] nu au mai discutat între ei deloc. Căci nici Anicet nu a putut să îl convingă pe Policarp să renunțe la ceea ce el, alături de Ioan, ucenicul Domnului nostru, și de ceilalți Apostoli cu care împreună a viețuit sărbătorise întotdeauna, și nici Policarp nu a insistat ca Anicet să observe [această tradiție], zicând că se cuvenea să respecte obiceiul presviterilor care l-au precedat. Și lucrurile fiind aşa, ei au rămas în comuniune unul cu altul, și, în biserică, Anicet l-a lăsat pe Policarp să prezideze Euharistia, evident din respect. Ei s-au despărțit în pace și toată Biserica pace având, atât a celor care nu sărbătoreau Paștile, cât și a celor care le sărbătoreau.”²²⁷ Pe baza acestor afirmații a fost formulată de Holl ipoteza, reluată și aprofundată mai apoi de M. Richard și W. Huber, potrivit căreia Roma timpului lui Anicet și a Sf. Iustin nu a cunoscut sărbătoarea anuală a Paștilor și nu a adoptat tradiția Asiei de celebrare a acesteia pe data de 14 Nissan. Abia mai târziu, între anii 164 și 166, la 15 ani mai târziu după redactarea Apologiei, în timpul papei Soter, este introdusă sărbătorirea Paștilor la Roma. El a stabilit să fie celebrată în prima duminică după 14 Nissan, aşa cum era sărbătorită și la Ierusalim. Această dată avea să se impună mai apoi, iar pe măsura trecerii timpului, atunci când Biserica avea să se detașeze tot mai mult de rădăcinile ei iudaice, organizându-se treptat și dezvoltându-și un cult propriu în conformitate cu nouitatea mesajului Evangheliei pe care îl propovăduia. Cei care au fost mai conservatori în acest proces de evoluție au fost numiți ca „iudaizanți”, și, astfel, conflictul la care papa Victor vrea să îi pună un capăt nu opune două regiuni diferite, Asia și Roma, ci este unul din sânul comunităților capitalei romane, unde creștinii din Asia tindeau la o separare și o singularizare din ce în ce mai mare, dând naștere și unor mișcări schismatice, cum a fost cea a lui Bastus.²²⁸ Pentru rezolvarea acestor fricțiuni neplăcute, Sf. Irineu îi dă ca exemplu papei Victor modul de acțiune al lui Anicet, cât și posibilitatea introducerii unei celebrări pascale unice în prima duminică după 14 Nissan. Faptul că Sf. Iustin nu pomenește nimic de sărbătoarea Paștelui este un indiciu suplimentar al unei întregi viziuni asupra controversei pascale, cât și asupra posibilităților rezolvării ei. Necesitatea rezolvării pașnice a conflictului, fără absolutizarea vreunei practici locale în defavoarea alteia, impun tăcerea apologetului creștin.

²²⁷ Eusebiu de Cezareea, *Historia ecclesiastica* V, 24, 16-17, în G. Bardy (ed.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique...*, p. 71: „καὶ τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου ἐπιδημήσαντος τῇ Ἀνίκητῳ καὶ περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες πρὸς ἄλλήλους, εὐθὺς εἰρήνευσαν, περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου μὴ φιλεριστήσαντες εἰς ἑαυτούς. οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἀτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἵσι συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα, οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἐπεισεν τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὄφειλεν κατέχειν. καὶ τούτων οὕτως ἔχόντων, ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ, κατ’ ἐντροπὴν δηλονότι, καὶ μετ’ εἰρήνης ἀπ’ ἄλλήλων ἀπηλάγησαν, πάσης τῆς ἐκκλησίας εἰρήνην ἔχόντων, καὶ τῶν τηρούντων καὶ τῶν μὴ τηρούντων”. A se vedea traducerea textului și la M. Richard, *La lettre de saint Irénée au pape Victor*, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 56 (1965), p. 260-282.

²²⁸ M. Richard, *La question pascale au II^e siècle*, Orient syrien 6 (1961), p. 198-199.

3. Pasajele de interes liturgic din lucrările Sfântului Iustin

Trei capitole ale primei Apologii și câteva pasaje din scrierea Dialog cu iudeul Trifon se referă în mod special la celebrările cultice creștine. În prima Apologie, Sf. Iustin descrie două sinaxe euharistice ale timpului său. Prima, redată în capitolul 65, este o Liturghie baptismală, fiind prefațată de ritualul de inițiere creștin, iar cea de a doua, din capitolul 67, este o Liturghie duminicală obișnuită, descrisă în toată simplitatea și sobrietatea ei. Capitolul 66 se dorește a fi mai mult o explicare din punct de vedere dogmatic a semnificației Sfintei Euharistii. În Dialog cu iudeul Trifon, Sf. Iustin, dorind să demonstreze în ce mod Euharistia creștină depășește atât ca sens, cât și ca semnificație vechile jertfe ale iudaismului, dă câteva indicații privitoare la cultul creștin. În capitolul 41 al acestei scrieri, Sfântul Iustin, făcând referință la textul scripturistic din Levitic 14, 10 și 20, amintește de darul din faină de grâu amestecat cu ulei ce trebuia adus la altar de cel care se curăță de lepră, ca fiind prototipul Euharistiei creștine: cel nou botezat este curățat prin baia nașterii din nou de orice păcat și aduce Stăpânului darul său de mulțumire de pâine și vin în amintirea Patimilor Celui care a eliberat de păcat tot neamul omenesc. În același sens, capitolul 117 al aceleiași scrieri demonstrează unicitatea cultului creștin și superioritatea lui față de orice altă formă de adorare a lui Dumnezeu. Doar jertfele aduse de creștini sunt bineplăcute Stăpânului a toate, pentru că ele sunt jertfele unora care au fost curățați de toată intinaciuarea păcatului prin jertfa Mântuitorului Iisus Hristos. Iată, aşadar, principalele pasaje de interes liturgic din scrisoarele Sf. Iustin:²²⁹

Apologia I, 65-67²³⁰

65. 1. Ήμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτως λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον ἐπὶ τὸν λεγομένους ἀδελφὸν ἄγομεν, ἔνθα συνηγμένοι εἰσί, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως, ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες καὶ δι’ ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταὶ καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὑρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν.

2. ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα πανσάμενοι τῶν εὐχῶν.

3. ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῷ τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἴνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὄνόματος τοῦ νιοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιώσθαι τούτων παρ’ αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται· οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν.

65. 1. După ce am spălat (botezat) astfel pe cel care s-a convertit și și-a dat consumămantul, îl conducem la locul în care sunt adunați aceia care sunt numiți frați (adică credincioșii sau cei botezați), făcând apoi împreună rugăciuni fierbinți pentru noi însine, pentru cel luminat (botezat) și pentru toți ceilalți de pretutindeni, pentru că, după ce am cunoscut adevărul, să fim învredniți și găsiți atât cetăteni buni prin fapte, cât și împlinitori ai celor poruncite, ca să dobândim mântuirea cea veșnică.

2. După ce am sfârșit rugăciunile, ne îmbrățișăm unii pe alții cu sărutare.

3. Se aduce apoi proestosului (întâiului stătător dintre frați) pâine și un pahar cu vin amestecat cu apă. Acesta primindu-le, dă laudă și mărire Tatâlui tuturor prin numele Fiului și al Sfântului Duh și face timp îndelungat mulțumire, pentru că am fost învredniți de acestea de către El. Când a terminat rugăciunile și mulțumirea, tot poporul de față exclamă zicând: «Amin».

²²⁹ Textele de față au fost selecționate și editate de Anton Hänggi și Irmgard Pahl, în *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 68-74. A se vedea, de asemenea, J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, (=Florilegium Patristicum 7), Bonn, 1935-1937, tomul I, p. 13-20.

²³⁰ Text critic editat de: D. Minns and P. Parvis, *Justin, Philosopher and Martyr, Apologies* (=Oxford Early Christian Texts), Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 80-268.

4. τὸ δὲ Ἀμήν τῇ Ἐβραϊδὶ φωνῇ τὸ Γένοιτο σημαίνει.

5. εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόσαντιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι.

66. 1. Καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἡς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἔξον ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπέρ ἀφέσεως ἀμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν.

2. οὐ γάρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπέρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἔξ ἡς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

3. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἀ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτο ἔστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὄμοιώς λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ἔστι τὸ αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.

4. ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαιμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.

67. 1. Ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν ἀεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμιμήσκομεν· καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί.

2. ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ νιοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἀγίου.

3. καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ.

4. εἴτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.

5. ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχάς πέμπομεν· καί, ὡς προέφημεν, παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἴνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχάς ὄμοιώς καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν, καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ

4. «Amin» însemnează în limba ebraică: aşa să fie.

5. După ce întâiul stătător (episcopul) a mulțumit și după ce tot poporul a răspuns, aceia pe care noi îi numim diaconi dau fiecăruia dintre cei de față să se împărtășească din pâine, vinul și apa care au fost sfințite și duc și celor absenți.

66. 1. Si această hrană este numită de noi Euharistie, din care nimănuia altuia nu îi este îngăduit a se împărtăși, decât aceluia care crede că adevărate sunt cele predate de noi și aceluia care a fost curățit cu baia iertării păcatelor și a nașterii din nou și viețuiește precum a învățat Hristos.

2. Căci noi nu luăm acestea ca pe o pâine obișnuită și nici ca pe o băutură obișnuită, ci în felul în care Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, intrupat prin cuvântul lui Dumnezeu, a avut trup și sânge pentru mântuirea noastră, tot așa am fost învățați că alimentul sfințit (euharistizat) prin cuvântul rugăciunii, care este de la El, hrană cu care sunt hrânite săngele și trupurile noastre prin transformare, este Trup și Sânge ale lui Iisus celui intrupat.

3. Căci apostolii, în însemnările (memoriile) scrise de ei, care se numesc Evanghelii, astfel ne-au transmis cele poruncite lor: Iisus, luând pâine și mulțumind, le-a zis: «Faceți aceasta întru pomenirea Mea, acesta este Trupul Meu». De asemenea, luând paharul și mulțumind a spus: «Acesta este Sâangele Meu»; și acestea le-au dat numai lor.

4. Ceea ce imitând demonii cei răi au rânduit să se facă și în misterele lui Mitră. Știți sau puteți afla că pâine și un pahar cu apă se folosesc cu unele formule în riturile de inițiere.

67. 1. După acestea, noi facem din nou pomenirea acestor lucruri între noi. Cei care avem stare venim în ajutorul celor ce sunt lipsiți și întotdeauna ne ajutăm între noi.

2. Pentru toate cele ce le aducem înainte, noi binecuvântăm pe Ziditorul a toate, prin Fiul Său, Iisus Hristos, și prin Duhul Sfânt.

3. Iar în ziua numită a soarelui, se face adunare la un loc a tuturor fraților celor din orașe și din sate și sunt citite memoriile apostolilor sau scările profetilor, atât cât îngăduie timpul.

4. Apoi, cîtețul oprindu-se, întâiul stătător (episcopul) face prin cuvânt îndemn și chemare la imitarea acestor frumoase învățături.

5. După aceea, ne ridicăm cu toții și aducem împreună rugăciuni. Apoi, precum deja am spus, după ce am încetat noi rugăciunea, se aduce pâine, vin și apă, iar preostosul, în aceeași măsură, înalță rugăciuni și mulțumiri, atât cât poate, iar poporul răspunde: «Amin» și se face împărtărea și

μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἐκάστῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.

6. οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἐκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὁ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῷ ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὄφρανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσου ἢ δι’ ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἀπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμών γίνεται.

7. τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾧ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὅλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη· τῇ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν, καὶ τῇ μετὰ τὴν κρονικήν, ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανεὶς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς ἐδίδαξε ταῦτα, ἄπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑπὸ ἀνεδώκαμεν.

împărtășirea fiecărui din cele sfințite (asupra cărora s-a făcut rugăciunea euharistică), iar celor care nu sunt de față li se trimite prin diaconi.

6. Cei care sunt bogați și vor să dea dău de bunăvoie, fiecare după libera sa alegere, și ceea ce s-a strâns se predă proestosului și el vine în ajutorul celor orfani, al văduvelor, al celor în lipsă din cauză de boală sau dintr-o altă pricina, celor din legături, călătorilor, celor străini pe care îi găzduim, într-un cuvânt el poartă de grija de toți care sunt în nevoi.

7. Ne adunăm în ziua soarelui, atât pentru că este ziua întâia, în care Dumnezeu, transformând întunericul și materia, a creat lumea, cât și pentru că, în aceeași zi, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, a înviat din morți. În ajunul zilei lui Saturn, El a fost răstignit și în ziua următoare acesteia, care este ziua soarelui, El s-a arătat apostolilor și ucenicilor și i-a învățat aceste lucruri pe care vi le-am prezentat spre cercetare.

Dialogul cu iudeul Trifon 41, 1-3; și 117, 1-3:²³¹

41.1. Καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά, ὡς ἄνδρες, ἔλεγον, ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὐ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἄμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἀνθρώπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾧ γεγόναμεν, ἡλευθερωκέναι ἡμᾶς, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἔξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ.

2. ὅθεν περὶ μὲν τῶν ὑφ’ ὑμῶν τότε προσφερομένων θυσιῶν λέγει ὁ θεός, ὡς προέφην, διὰ Μαλαχίου, ἐνὸς τῶν δώδεκα· Οὐκ ἔστι θέλημά μου ἐν ὑμῖν, λέγει κύριος, καὶ τὰς θυσίας ὑμῶν οὐ προσδέξομαι ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν· διότι ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου ἔως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσφέρεται τῷ ὄνόματί μου καὶ θυσία καθαρά, ὅτι μέγα τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσι, λέγει κύριος, ὑμεῖς δὲ βεβηλοῦτε αὐτό

41.1. Prescura (prosfora) din faină de grâu, după cum am spus, [...] care a fost predanisit să fie adusă pentru cei care erau curățăți de lepră, era tipul (typos) pâinii Euharistiei, pe care Domnul nostru Iisus Hristos ne-a lăsat-o nouă să o facem spre amintirea patimii pe care El a suferit-o pentru cei care sunt curățăți în sufletele lor de toată răutatea oamenilor, astfel încât să mulțumim lui Dumnezeu, atât pentru că a zidit lumea pentru om, cu toate cele ce sunt în ea, cât și pentru că ne-a eliberat din stricăciunea în care ne născusem și pentru că a dus la împlinire completa nimicire a stăpânilor și puterilor (întunericului) prin El, Care a suferit patimă după a Sa bunăvoie.

2. De aceea, despre jertfele aduse pentru voi atunci, spune Dumnezeu, după cum am mai spus înainte, prin Maleahî, unul dintre cei doisprezece proroci: «Nu este voia Mea întru voi, spune Domnul, și nu voi primi jertfele din mâinile voastre. Căci, de la răsăritul soarelui până la apusul lui, mare este Numele Meu printre neamuri și în orice loc tămâie este adusă pentru numele meu și jertfă curată, căci mare este Numele Meu între neamuri, spune Domnul, iar voi îl necinstiți.» (Maleahî 1, 10-12).

²³¹ Text critic editat de E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten...*, p. 90-265.

3. περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τοῦτ' ἔστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει τότε, εἰπὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζειν ἡμᾶς, ὑμᾶς δὲ βεβηλοῦν.

117. 1. Πάσας οὖν διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι, τοῦτ' ἔστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ· τὰς δὲ ὑφ' ὑμῶν καὶ δι' ἐκείνων ὑμῶν τῶν ἱερέων γινομένας ἀπαναίνεται, λέγων· Καὶ τὰς θυσίας ὑμῶν οὐ προσδέξομαι ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν· διότι ἀπὸ ἀνατολῆς ἥλιου ἔως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται, λέγει, ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὑμεῖς δὲ βεβηλοῦτε αὐτό.

2. καὶ μέχρι νῦν φιλονεικοῦντες λέγετε ὅτι τὰς μὲν ἐν Ἱερουσαλήμ ἐπὶ τῶν ἐκεī τότε οἰκούντων Ἰσραὴλιτῶν καλούμένων θυσίας οὐ προσδέχεται ὁ θεός, τὰς δὲ διὰ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ τότε δὴ ὄντων ἀπὸ τοῦ γένους ἐκείνων ἀνθρώπων εὐχὰς προσίεσθαι αὐτὸν εἰρηκέναι, καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν θυσίας καλεῖν. ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι εἰσὶ τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι.

3. ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾧ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ νιὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηνται.

3. El profețește despre jertfele care sunt aduse în tot locul de către noi, neamurile, care sunt pâinea Euharistiei și, de asemenea, paharul Euharistiei, zicând că noi slăvим Numele Lui, dar voi îl defăimați.

117. 1. Astfel, Dumnezeu mărturisește, luându-o înainte, că bineplăcute Lui îi sunt toate jertfele prin Numele Lui, pe care Iisus a rânduit să fie aduse, și anume: acestea sunt Euharistia pâinii și a potirului, jertfe care sunt aduse de creștini în orice loc al pământului: iar cele săvârșite de voi și de acei preoți ai voștri le respinge Dumnezeu, zicând: «și nu voi primi jertfe din mâinile voastre: căci, de la răsărîtul soarelui până la apusul lui, mare este numele meu printre neamuri, spune Domnul, iar voi îl necinstiți.» (Maleahi 1, 10-12).

2. Și până acum, încăpătânându-vă, spuneți că jertfele aduse de cei care erau numiți locuitori ai Ierusalimului nu le primește Dumnezeu, doar cele aduse de cei care erau atunci în diaspora din neamul acela. El a spus că le primește și că rugăciunile lor jertfe le numește. De asemenea, eu însumi spun că rugăciunile și mulțumirile aduse de către cei vrednici sunt singurele jertfe desăvârșite și bineplăcute lui Dumnezeu.

3. Acestea doar creștinii au primit a le face și spre amintirea hranei uscate și lichide, în care fac amintire a patimii pe care a suferit-o Fiul lui Dumnezeu pentru ei.

4. Analiza pasajelor de interes liturgic și descifrarea sensului epiclezei euharistice

Aceste pasaje de interes liturgic din scrierile Sfântului Iustin permit alcătuirea unei succinte, dar relevante scheme a Liturghiei creștine primare:

1. Citiri din Sfânta Scriptură, din scrierile Apostolilor și a Profetilor (c. 67);
2. Omilia proestosului;
3. Rugăciune comună a tuturor credincioșilor, pronunțată de aceștia stând în picioare;
4. Sărutarea păcii (c. 65);
5. Aducerea proestosului a pâinii și a vinului amestecat cu apă (c. 65 și 67);
6. Rugăciunea și mulțumirea aduse de proestos asupra darurilor, la care poporul răspunde prin „Amin”;
7. Împărtășirea celor prezenți de către diaconi;
8. Colecțe pentru săraci.

Nu este vorba de o descriere amănunțită, ci de o înșirare a principalelor momente ale celebrării cultice. Autorul este mai mult preocupat de o apologie a cultului creștin, decât de o descriere în detaliu a ritualului liturgic. Fără îndoială, intenția autorului a fost să spulbere legendele create tendențios în

jurul cultului creștin, iar în acest sens trebuie tratată și inserția teologic-dogmatică din capitolul 66, precum și expunerile vădit apologetice din Dialogul cu iudeul Trifon.

Capitolul 65 al primei Apologii înfățișează o liturghie baptismală primară care avea loc în noaptea Paștilor. După ce a tratat în capitolele 61-64 despre Taina Sfântului Botez, el descrie în cel următor participarea neofiților la prima lor Liturghie. În descrierea propriu-zisă a sinaxei euharistice pot fi ușor distinse cele două părți mari ale Liturghiei creștine: prima, numită mai târziu Liturghia catehumenilor, avându-și originile în cultul sinagogal iudaic, iar cea de a două, Liturghia credincioșilor, fiind o creație cu totul nouă a creștinismului, o preluare a structurii generale a binecuvântării după cină, Birkat HaMazon, și o reformulare a ei, în conformitate cu noua realitate cultică creștină. În acest capitol, sinaxa euharistică propriu-zisă este prefațată de trei acte liturgice:

1. Rugăciunea comună a celor care se numesc frați, numită mai târziu rugăciunea celor credincioși, prin care se încheia prima parte a cultului la care puteau lua parte și catehumenii. Pentru neofiți era acum prima dată când puteau participa, alături de ceilalți creștini, la jertfa euharistică.

2. După închetarea rugăciunilor, urma sărutarea păcii, ca o pecetuire a lor, ca *signaculum orationis*, cum o numește Tertulian.²³² După rostirea comună a rugăciunii adresate lui Dumnezeu, se afirma și se confirma prin acest act faptul că întreaga comunitate, unită prin legăturile nevăzute ale dragostei creștine, era una, împărtășindu-se de viața dumnezeiască de iubire a Sfintei Treimi. Sărutarea păcii avea și o altă semnificație, strâns legată de prima: era o doavadă permanentă de pazire a poruncii Mântuitorului, legată de necesitatea împăcării cu aproapele înainte de aducerea darurilor la altar (Matei 5, 23).

3. Urma apoi aducerea darurilor proestosului. De remarcat este faptul că Sfântul Iustin nu spune simplu că pâine și vin sunt proaduse, ci el vorbește despre: „ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος”. Deci, sunt aduse proestosului pâine și vin și un pahar de vin amestecat cu apă, acesta din urmă fiind desemnat ca „amestec” (κράμα), și apă. În mod cert se face referință la două potire, unul cu vin amestecat cu apă și altul doar cu apă,²³³ fiind vorba despre o Liturghie baptismală în care, după cum apare și la Ipolit al Romei, alături de paharul euharistic era dat neofitului să bea și dintr-un pahar cu apă ca semn al curățirii interioare.²³⁴

În *capitolul 67*, sinaxa euharistică duminicală este și ea prefațată de ceea ce mai târziu se va numi Liturghia cuvântului. Structurată după modelul cultului sinagogal, care cuprindea și el aceleași trei elemente: rugăciuni, citiri și omilie, această primă parte a Liturghiei se pare că a fost adăugată cultului duminical propriu-zis după ce Euharistia s-a separat de agapele creștine. Foarte probabil dintru început au existat două tipuri de adunări cultice, unul în care era celebrată Euharistia, iar altul constând din rugăciuni, psalmi, citiri și omilii, din care s-au dezvoltat cu timpul cele șapte laude. Separarea Euharistiei de agapă a fost un motiv pentru care Liturghia creștină a ajuns să fie prefațată de rugăciuni, citiri și omilii, ca o pregătire pentru sinaxa euharistică propriu-zisă.²³⁵ Citirile deschideau adunarea

²³² *De oratione* 18, 1: „Alia iam consuetudo inualuit: ieunantes habita oratione cum fratribus subtrahunt osculum pacis quod est signaculum orationis...”, G.F. DIERCKS, *Tertulliani De Oratione et De Virginibus Velandis Libelli*, Stromata Patristica et Mediaevalia IV (1956), Antwerp, p. 46.

²³³ Josef Jungmann, *Liturgie de christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*, Freiburg, 1967, p. 55.

²³⁴ Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, (=Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster, 1963, p. 56.

²³⁵ J.H. Srawley, *The Early History of Liturgy...*, p. 34

cultică. Se citeau pericope din Vechiul și din Noul Testament atât cât permitea timpul (μέχρις ἐγγωρεῖ).²³⁶ Proestosul liturghisitor ținea apoi o omilie, mai mult un comentar al pasajelor scripturistice citite. Deși Apologia nu face nici o aluzie la cântarea religioasă, ea trebuie totuși subînțeleasă, căci, dintru începuturi, psalmodia a fost parte componentă a cultului creștin.

Liturghia euharistică propriu-zisă debuta prin rugăciunea comună a tuturor credincioșilor. Obiectul ei este precizat de Sfântul Iustin în alte pasaje în care afirma: „Noi facem rugăciuni fierbinți pentru noi, pentru cel botezat și pentru toți ceilalți de pretutindeni”²³⁷ sau: „Ne rugăm pentru voi și pentru toți ceilalți oameni care ne urăsc”²³⁸, făcând probabil aluzie la iudei și păgâni.

Cu proaducerea elementelor euharistice, a pâinii, a vinului și a apei, „προσφέρεται τῷ προεστῷ τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος”, începe anaforaua euharistică. Liturghisitorul înaltă rugăciuni și mulțumiri, atât cât poate. Tema centrală a rugăciunii euharistice era doxologia și mulțumirea adusă lui Dumnezeu pentru toate darurile revărsate asupra oamenilor și pentru întreaga iconomie a măntuirii. În Dialogul cu iudeul Trifon, Sfântul Iustin remarcă: „*Iisus Hristos ne-a prescris să facem Euharistia pentru ca să mulțumim în același timp lui Dumnezeu, pentru că a creat lumea cu tot ce se află în ea, pentru trebuințele omului, și pentru că, sfărâmând de tot legile și puterile răușăcătoare, ne-a liberat de păcatul, în care ne-am născut, prin Acela, Care de bunăvoie a suferit.*”²³⁹. Rugăciunea era improvizată. Nu existau formulare euhologice scrise care să fie normative și obligatorii în rostirea anaforalei euharistice. Poporul își împropria doxologia și mulțumirea rostită de proestos prin răspunsul: „Amin” rostit la terminarea rugăciunii.

Textul Apologiei indică faptul că marea rugăciune euharistică rostită la Roma în secolul al doilea ajunsese deja la structura deja „clasică” sau „standard” care poate fi regăsită în toate anaforalele de mai târziu. Binecuvântările asupra pâinii și a vinului nu mai erau rostite separat în cadrul unei cine, ci ele alcătuiau deja o rugăciune unitară, în care era preaslăvit Dumnezeu Cel Unul în Sfânta Treime. Episcopul nu rostea formule scurte de rugăciune, ci improviza „atât cât putea”, aducând lui Dumnezeu „cereri și mulțumiri”. Expresia „ὅση δύναμις αὐτῷ”, atât de importantă pentru înțelegerea modului în care era rostită anaforaua euharistică a primelor veacuri, a găsit diverse interpretări. Ca determinant adverbial al lui „ἀναπέμπει”, expresia de mai sus ar putea fi tradusă cu: „aducere a rugăciunii fie cu multă putere, fie cu intensitate, fie cu voce înaltă sau fie cu fervoare”.²⁴⁰ Într-o altă traducere propusă s-a văzut în „δύναμις” o indicație voalată referitoare la o putere și misiune spirituale deosebite pe care le avea cel care săvârșea Taina Euharistiei.²⁴¹ Cel mai bun mijloc însă de a interpreta expresia întrebuițată de Sfântul Iustin este dat de analiza și a altor cazuri în care autorul întrebuițează această expresie, precum în două pasaje ale primei Apologii:

a. Apologia I, 13, 1: „*Căci ateii nu suntem pentru că noi cinstim pe Făcătorul a toate, pe Cel Ce nu are trebuință de săngiuri și libațiuni și tămâieri, după cum am fost învățați, deoarece noi spunem și*

²³⁶ *Apologia* I, 67, 3, PG 6, col. 429B.

²³⁷ *Apologia* I, 61, 1, PG 6, col. 420C.

²³⁸ *Dialog cu iudeul Trifon* 133, 6 și 35, 8, PG 6, col. 785B și 552C.

²³⁹ *Dialog cu Iudeul Trifon* 61, 1, PG 6, col. 613C.

²⁴⁰ A. Bouley, *From Freedom to Formula...*, p. 111.

²⁴¹ Interpretarea aceasta a textului este dată de J. Beran, *Quo sensu intellegenda sint verba Sancti Justinis hōse dūnamis auto in I Apologia* 67, *Divus Thomas* 39 (1936), p. 46-55, unde el și sistematizează diferitele interpretări ale textului.

*Îl lăudăm atât cât putem, cu toată puterea (ὅση δύναμις αὐτῷ), prin cuvântul rugăciunii și al mulțumirii pentru toate căte ne-au fost dăruite nouă...”*²⁴². Δύναμις se referă aici, în primul rând, la modul creștinilor la abilitatea lor de a-L lăuda și a-I mulțumi lui Dumnezeu. Nuanțele de fervoare și devoțiune sunt cuprinse în acest termen.

b. Apologia I, 55, 8:²⁴³ „Așadar, noi ne știm că suntem nevinovați, după ce am încercat să vă convingem (să vă atragem) atât prin cuvânt, cât și printr-un semn evident, atât cât s-a putut, chiar dacă voi nu credeți.”. Cu aceste cuvinte, Sfântul Iustin încheie o secțiune în care a explicitat sensul și înțelesul Sfintei Cruci ca semn al puterii și al credinței. Aici δύναμις se referă la puterea acestui semn de a convinge.

Din aceste două pasaje rezultă clar sensul cu care expresia ὅση δύναμις αὐτῷ este întrebuițată de autorul creștin în Apologia I, 67. El lasă să se înțeleagă că, în sinaxa euharistică, de proestos depindea nu doar maniera în care era rostită rugăciunea, ci întregul act liturgic, care era impregnat de abilitatea acestuia, de vocația lui, de elanul lui duhovnicesc, formularul euhologic fiind unul improvizat.²⁴⁴ Însă, chiar dacă era improvizată, rugăciunea cultică urma anumite jaloane structurale fundamentale. Ea era adresată „*Tatălui tuturor prin numele Fiului și al Sfântului Duh*”²⁴⁵. Aceasta a putut fi o formulă doxologică scurtă, prezentă în mod necesar în toate actele cultice. De asemenea, rugăciunile cuprind εὐχές καὶ εὐχαριστίες. Asocierea acestor doi termeni este tipică Sfântului Iustin și nu trebuie văzută în folosirea lor în mod necesar o referință la două tipuri distincte de rugăciune,²⁴⁶ ci, mai curând, prin folosirea lor autorul se referă probabil la două aspecte ale uneia și aceleiasi rugăciuni: doxologia și mulțumirea.²⁴⁷

Interesantă este remarca pe care o face autorul că pâinea și vinul sunt aduse atât ca doxologie și ca mulțumire, dar și ca anamneză a Patimilor măntuitoare.²⁴⁸ Este aici vorba despre o anamneză în sensul unui text euhologic distinct? Cel mai probabil, amintirea întregii iconomii a măntuirii, începând cu creația omului și sfărșind cu Patimile și Învierea Domnului cuprindea în sine motivele pentru care se aducea laudă și mulțumire lui Dumnezeu.

Cuvintele de instituire, cât și epicleza nu sunt amintite în mod explicit de Sfântul Iustin, ci el notează doar că: „în felul în care Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, intrupat prin cuvântul lui Dumnezeu, a avut trup și sânge pentru măntuirea noastră, tot aşa am fost învățați că alimentul sfințit (euharistizat), δι’ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ’ αὐτοῦ, prin cuvântul rugăciunii, care este de la El, hrana cu care sunt hrănite săngele și trupurile noastre prin transformare, este Trup și Sânge ale lui Iisus celui intrupat”. Expressia δι’ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ’ αὐτοῦ pare să sugereze un posibil text epicletic.²⁴⁹

²⁴² Ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνενδεῆ αἰμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες, λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ’ οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπὲρ ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ’ ἔαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν”, PG 6, 345B.

²⁴³ „καὶ διὰ λόγου οὗν καὶ σχήματος τοῦ φαινομένου, ὅση δύναμις, προτρεψάμενοι ύμᾶς ἀνεύθυνοι οἴδαμεν λοιπὸν ὄντες, κανὸν ὑμεῖς ἀπιστεῖτε· τὸ γὰρ ήμέτερον γέγονε καὶ πεπέρανται” PG 6, 413A.

²⁴⁴ R.P.C. Hanson, *The liberty of the Bishop to Improvise Prayer at the Eucharist*, Verbum Caro 15 (1961), p. 173.

²⁴⁵ Apologia I, 65, 3, PG 6, 420A.

²⁴⁶ A. Fortescue, *The Mass: A Study of the Roman Liturgy*, Londra, 1930, p. 20

²⁴⁷ Gr. Dix, *The Shape of Liturgy...*, p. 223.

²⁴⁸ Dialog cu iudeul Trifon 41, 1, PG 6, 564B.

²⁴⁹ Întreaga problematică a acestui enigmatic text este magistral expusă de G.J. Cuming în *ΔΙ'ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ*, Journal of Theological Studies 31 (1980), p. 80-82; Un răspuns pertinent la opiniiile expuse de Cuming îl dă Gelston A., în *ΔΙ'ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ*, Journal of Theological Studies 33 (1982), p. 172-175.

Pentru a putea stabili sensul ei, trebuie răspuns la trei întrebări:

1. Ce sens are substantivul λόγος? El înseamnă, pur și simplu, „cuvânt” sau se referă la Cuvântul lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi?

2. În expresia: δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ care genitiv este dependent de celălalt? Care ar fi traducerea corectă a genitivelor: „o rugăciune a cuvântului” sau „un cuvânt al rugăciunii”?

3. Care este antecedentul pronomului personal αὐτοῦ? El se referă la Persoana lui Dumnezeu Tatăl sau la Cea a Mântuitorului Iisus Hristos?

1. La prima întrebare se poate răspunde cu ușurință. Sf. Iustin folosește substantivul λόγος cu sau fără articol în ambele sensuri menționate mai sus. În Apologia I, 67, 4, el scrie: „Apoi, cîteul oprindu-se, întăiul stătător (episcopul) face prin cuvânt (δὶ λόγου) îndemn și chemare la imitarea acestor frumoase învățături.”²⁵⁰ În mod cert, aici λόγου indică un cuvânt vorbit, în sensul unei cuvântări. Dar în Apologia I, 22, 2, autorul creștin menționează că: „*Noi spunem că însuși Cuvântul lui Dumnezeu S-a născut din Dumnezeu*” (γεγεννήσθαι αὐτὸν ἐκ Θεοῦ λέγομεν Θεοῦ). Aici λόγov se referă la Cuvântul ipostatic al lui Dumnezeu. Concluzia care se deduce de aici este că sensul termenului de λόγος, cu sau fără articol, depinde cu totul de contextul folosit. În pasajul de față, sensul lui poate fi determinat doar răspunzând și la celelalte întrebări.

2. În ceea ce privește aranjarea genitivelor, Sf. Iustin utilizează modul standard de relaționare a lor, primul fiind determinat de al doilea, astfel:

ἐκ πάντων γὰρ γενῶν ἀνθρώπων²⁵¹ se traduce prin „*din toate neamurile oamenilor*”, iar:

περὶ ἀθανασίας ψυχῆς²⁵² înseamnă: „*despre nemurirea sufletului*”.

În acest sens, expresia: δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ, aflată în discuție, ar putea fi tradusă doar cu: „prin rugăciunea cuvântului (sau Cuvântului), iar nu cu „prin cuvântul rugăciunii”. Însă, înainte de a trage o concluzie asupra traducerii corecte a expresiei de mai sus, trebuie ținut cont și de un alt pasaj paralel cu acesta, și anume cel din Apologia I, 13, 1²⁵³, unde Sf. Iustin amintește de λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίᾳ (printr-un cuvânt de rugăciune și de mulțumire), expresie care este identică cu cel de al doilea sens al expresiei din 62, 1, care a fost considerat ca exclus. Se pare că autorul creștin se referă atât în 66, 2, cât și în 13, 1 la același lucru și de aceea sensul cel de al doilea al primei expresii trebuie luat în considerare, aici fiind vorba de *o unică excepție* în folosirea genitivelor pe care o face Sf. Iustin. Punctul acesta de vedere este susținut de A. Gelston, care propune următoarea traducere: „hrana, care a fost euharistizată, printr-un **cuvânt al rugăciunii**, care este de la El, este Trupul și Sângele lui Iisus cel Întrupat.”. Argumentul esențial pentru o astfel de traducere este dat de poziționarea lui τοῦ παρ' αὐτοῦ, care determină îndeaproape pe λόγου, după substantivul εὐχῆς, și nu în fața lui. Ceea ce Sf. Iustin vrea să spună aici este faptul că transformarea elementelor euharistice are loc în urma unei rugăciuni care este rostită în conformitate cu modelul oferit de Mântuitorul la Cina cea de Taină.²⁵⁴ Cuming, urmând lui Gr. Dix²⁵⁵ și lui E.C. Ratcliff,²⁵⁶ propune traducerea substantivului λόγος cu termenul de **formulă de**

²⁵⁰ Apologia I, 67, 4, PG 6, 429B.

²⁵¹ Apologia I, 32, 4, PG 6, 377C.

²⁵² Apologia I, 44, 9, 396A.

²⁵³ PG 6, 345B.

²⁵⁴ Gelston, *ΔΙ'ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ...*, p. 174-175.

²⁵⁵ Gr. Dix, *The Shape...*, p. 223.

²⁵⁶ E.C. Ratcliff, *Liturgical Studies*, Londra, 1976, p. 47.

rugăciune, pentru a putea unifica sensul expresiilor 66, 2, cât și a celei din 13, 1. O posibilă traducere a celor două texte ar fi:

(13, 1) printr-o formulă de cuvinte de rugăciune și de euharistie (mulțumire);
(66, 2) printr-o rugăciune cu formula cuvintelor provenind de la El.²⁵⁷

Deși admite că această traducere nu are nici un suport lingvistic, nefiind menționată nici de Liddell și Scott și nici de Patristic Greek Lexicon, totuși Cuming vede în 66, 2 o referință certă la cuvintele de instituire.²⁵⁸

Pr. Prof. P. Vintilescu propune traducerea substantivului λόγος ca pe un cuvânt plin de autoritate care operează schimbări în realitatea imediată. După cum prin acest cuvânt puternic al lui Dumnezeu s-a făcut intruparea Fiului lui Dumnezeu, tot aşa prin cuvântul rugăciunii lăsat de Iisus Hristos se săvârșește sfîntirea Darurilor. În mod cert expresia δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ, tradusă prin: „cuvântul rugăciunii care provine de la El”, se referă la acea parte din marea rugăciune euharistică prin care se invoca Sfântul Duh pentru sfîntirea Euharistiei²⁵⁹.

3. A treia problemă de rezolvat este sensul pe care îl are pronumele personal αὐτοῦ. Trei variante sunt posibile pentru traducerea lui:

„În felul în care Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, intrupat prin cuvântul lui Dumnezeu, a avut trup și sânge pentru mântuirea noastră, tot aşa am fost învătați că alimentul sfîntit (euharistizat)

(I) prin cuvântul rugăciunii, care este de la Dumnezeu, sau
(II) prin cuvântul rugăciunii, care este de la Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, sau
(III) prin Cuvântul, care este de la Dumnezeu,
este Trup și Sânge ale lui Iisus celui intrupat.”.

Din punct de vedere teologic toate trei variantele sunt posibile. Prima face ca Dumnezeu Tatăl să fie săvârșitorul atât al Întrupei, cât și al Euharistiei. Cea de a doua prezintă ca paralel actul săvârșit de Iisus în Euharistie cu cel săvârșit de Tatăl în Întrupare, iar cea de a treia atribuie un rol activ Logosului atât în Întrupare, cât și în sfîntirea Darurilor euharistice, ceea ce ar fi în conformitate cu o teologie creștină primară, în care Logosului îi revin și acțiunile fundamentale în iconomia mântuirii, care mai târziu au fost definite ca lucrări ale Sfântului Duh.²⁶⁰ Ceea ce poate fi însă remarcat este că, în fraza de mai sus, pronumele personal αὐτοῦ este mai aproape de „Iisus Hristos” decât de „Dumnezeu”, iar Persoana Mântuitorului este mai proeminentă în cadrul întregii expuneri, de aceea pare a fi și cea mai potrivită determinare a lui αὐτοῦ. De aceea varianta a doua este de preferat atât din punct de vedere lingvistic, cât și teologic-liturgic, căci textul de față nu este decât o succintă referință la actul cultic

²⁵⁷ G. Cuming, *ΔΙ' ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ...*, p. 80-82.

²⁵⁸ O critică severă la această ipoteză o aduce A. Gelston, *ΔΙ' ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ...*, p. 172-173: În fapt, este foarte puțin probabil ca Sf. Iustin să intenționeze a desemna prin expresia: δι' εὐχῆς λόγου cuvintele de instituire. Ele pot fi cu mare greutate definite ca „o formulă de rugăciune”. Nu a fost suficient subliniat faptul că în contextul Noului Testament narativă instituirea Euharistiei are mai mult un rol „administrativ”, pentru a folosi un modernism, decât unul consacrator. Într-adevăr, în cazul textului marcan, cuvintele de sfîntire a vinului apar a fi rostite după ce toți ucenicii au băut din el. Concepția despre efectele sfîntitoare ale acestor cuvinte de instituire a apărut abia după precizările facute de Ambrosie al Milanului în *De Sacramentis* 4, 4. 13, însă este binecunoscut faptul ca Biserica Răsăriteană a susținut întotdeauna că transformarea darurilor are loc prin invocarea Duhului Sfânt, în rugăciunea numită epicleză, considerată de Sf. Vasile (*De Spiritu Sancto* 27, 66) ca aparținând unei străvechi tradiții apostolice.

²⁵⁹ Pr. Prof. P. Vintilescu, *Încercări de istoria liturghiei*, București, 1932, p. 89.

²⁶⁰ J.H. Srawley, *The Early History of Liturgy...*, p. 33.

săvârșit de Mântuitorul la Cina cea de Taină asupra pâinii și a vinului, act liturgic care a stat la baza formării și cristalizării anaforalei creștine de mai târziu.

Astfel, expresia aflată în discuție nu poate fi decât o aluzie la marea rugăciune euharistică, în care se află în mod cert inserată epicleza; probabil, în acest sens, traducerea propusă de A. Gelston se impune de la sine: „Astfel, precum Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, îintrupat prin cuvântul lui Dumnezeu, a avut trup și sânge pentru mântuirea noastră, tot aşa am fost învățați că alimentul sfântit (euharistizat) prin cuvântul rugăciunii, care este de la El (Iisus Hristos), hrana cu care sunt hrânite sângele și trupurile noastre prin transformare, este Trup și Sânge ale lui Iisus celui îintrupat.”.

După sfîntirea elementelor proaduse, urma **împărtășirea** celor de față. Desigur, ca și în Didahia, condițiile pentru participarea la Cina euharistică țineau de ținuta morală înaltă care se presupuneau că cei de față o au: „Căci noi nu luăm acestea ca pe o pâine obișnuită și nici ca pe o băutură obișnuită.”. (Apologia I, 66, 2). În mod clar reiese din descrierea Sf. Iustin că împărtășirea credincioșilor se făcea sub ambele forme, primind Sfântul Trup în mâna, iar Sfântul Sânge din potirul adus de diaconi. Aceștia jucau un rol deosebit în adunarea cultică, având nu doar simpla misiune de primire a darurilor aduse la altar, ci și pe aceea de a distribui Sfânta Euharistie celor de față și celor absenți.

CAPITOLUL IV:

Anaforaua euharistică în secolul al III-lea. Rânduielile bisericești, mărturii ale Liturghiei creștine primare

Sursele pentru cunoașterea modului în care a fost practicat cultul în primele trei veacuri creștine sunt rare și fragmentare, constând, în mod special, în descrieri ale unor celebrări liturgice în cadrul unor opere mai vaste, cum este cazul Apologiei I a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful²⁶¹ și a Didahiei²⁶² sau în scurte mențiuni referitoare la cultul Bisericii, care apar în operele părinților bisericești ai acestei perioade, precum Sfântul Clement Romanul²⁶³, Sfântul Ignatie al Antiohiei²⁶⁴, Sfântul Policarp al Smirnei²⁶⁵, Sfântul Ciprian al Cartaginei²⁶⁶, Tertulian²⁶⁷ și Origen²⁶⁸. Notabilă este și epistola scrisă împăratului Traian de către preconsulul Bitinie, Caius Plinius Secundus, în care apar menționate date privitoare la cultul creștin primar, redate din perspectiva unui demnitar al statului roman pagân.²⁶⁹ Lipsa

²⁶¹ A se vedea ediția critică a textului Apologiei la E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914, p. 74-76; texte de interes liturgic ale Sfântului Iustin pot fi găsite, de asemenea, la J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (=Florilegium Patristicum 7), Bonn, 1935-1937, tomul I, p. 16-21 și la Anton Hänggi, Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 68-74.

²⁶² K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe* (=Sammlung ausgewählter kirchen und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 2. Reihe, 1. Heft, 1. Teil), Tübingen, 1924, p. 5-6, 14; J.P. Audet, *La Didache. Instruction des Apôtres*, Paris, 1958, p. 234-236; Anton Hänggi, Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica...*, p. 66-68.

²⁶³ *Epistola către Corinteni* 40, 1-3, la Annie Jaubert (ed.), *Clement de Rome, Epître aux Corinthiens* (=Sources chrétiennes 167), Paris, 1971, p. 166-167: „Deoarece sunt cu adevărăt prezente aici lucruri evidente și, plecându-ne spre profunzimile cunoașterii dumnezeiești, noi trebuie să facem cu rânduială, toate câte ne-a poruncit Stăpânul să le săvârşim la timpuri hotărâte.”

²⁶⁴ *Epistola către Smirneni* 7, 1-2, în P.Th. Camelot, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe* (=Sources chrétiennes 10), Paris, 1969, p. 138-139: „Ei (ereticii) se opresc pe ei însăși de la Euharistie și de la rugăciune pentru că nu mărturisesc că Euharistia este Trupul și Sângerele Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Trup care a suferit pentru păcatele noastre și pe care, în bunătatea Sa, Tatăl l-a inviat [...]. Este bine să vă depărtați de unii ca aceștia și de a nu vorbi despre ei nici între voi și nici în public, ci de a vă alipi de profeti și, în mod special de Evanghelie, în care patima s-a arătat și învierea s-a împlinit.”

²⁶⁵ *Epistola către Filipeni* 12, 1-3, la P.Th. Camelot, *Ignace d'Antioche...*, p. 192-193: „Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Veșnicul Arhiereu, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos să vă facă să creșteți în credință și în adevăr în toată blândețea și fără mânie, în răbdare și în îndelungă răbdare, în îngăduință și curăție, să vă facă parte cu toți sfinții [...]. Rugați-vă pentru toți sfinții. Rugați-vă, de asemenea, pentru împărați, pentru conducători, pentru întăritători și pentru cei care vă prigonesc și vă urăsc pentru dușmanii crucii, astfel ca roada voastră să fie văzută de toți și voi veți fi desăvârșiți în El.”

²⁶⁶ *Epistola 63, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 3, pars 2, p. 713-714. Această scrisoare a Sfântului Ciprian este unica scriere antiniceană care tratează în mod exclusiv doar despre Sfânta Euharistie. Liturghia creștină apare descrisă ca o imitare a ceea ce a făcut Mântuitorul la Cina cea de Taină: „pentru faptul că nu se cade a urma decât Domnului Iisus Hristos, noi trebuie degrabă să ascultăm și să facem ceea ce El a făcut și a poruncit să facem.”

²⁶⁷ *De praescriptione haereticorum* 41, 1-2, la R.F. Refoulé și P. de Labriolle (ed.), *Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques* (=Sources chrétiennes 46), Paris, 1957, p. 146-147: „Nu trebuie să uit a descrie conduită ereticilor, căt este de usuratică, terestră, pur umană, fără gravitate, fără autoritate, fără disciplină, întru totul potrivită credinței lor. Mai întâi, nu se știe cine este catehumen și cine este credincios; [...] Atunci când chiar păgâni apar (în adunarea lor) ei dau cele sfinte cainilor și mărgăritarele, de altfel false, în gurile porcilor.”

²⁶⁸ *Commentarium in evangelium Matthaei* 11, 14, P.G. 13, 949, 952: „hrana euharistică este sfințită prin cuvântul lui Dumnezeu și rugăciune, iar pentru cei care o gustă ea devine folositoare, conform cuvântului rostit asupra ei și credinței.”

²⁶⁹ Caius Plinius Secundus, *Epistola* 10, 96-97, la Hans Lietzmann, *Kleine Schriften III. Studien zur Liturgie und Symbolgeschichte, zur Wissenschaftsgeschichte*, Berlin, 1962, p. 48-52. Pliniu prezintă împăratului Traian informațiile obținute de la apostolații anchetați, fără a putea stabili însă o imagine coerentă a unei adunări cultice creștine: „Ei susțin că toată greșala și vina lor constă în aceea că aveau obiceiul să se adune într-o zi fixă [stato die], înainte de răsăritul soarelui [ante lucem], când alternativ un imn lui Hristos ca unui zeu, că se legau cu jurământ să nu făptuască nici o

unei descrieri complete a Liturghiei în literatura creștină primară se datorează fie rigorii disciplinei arcane, care interzicea expunerea misterelor creștine sub ochii celor neinițiați, fie faptului că formularele euharistice erau un lucru familiar și cunoscut, nefăcând astfel obiectul nici unui tratat sau unei expuneri speciale.²⁷⁰ Abia mai târziu, textelete cultice, păstrate în tradiția vie a Bisericii, ajung să fie fixate în scris. Dar, după cum este și cazul formularelor euhologice iudaice, manuscrisele care conțin rugăciunile euharistice creștine sunt de dată mult mai târzie decât perioada din istoria Bisericii la care ele fac referire. Astfel, orice încercare de analiză a acestor texte primare trebuie să țină cont de acest fapt, neputând nici absolutiza și nici generaliza rezultatele cercetărilor, ci, mai curând, căutând a vedea în ele tradiția vie, dinamică a Bisericii, mereu identică în conținutul ei apostolic, însă nouă și diversă în formele ei de expresie.

Principalele izvoare pentru cunoașterea Liturghiei primelor trei secole sunt scrierile pseudoepigrafice cunoscute sub denumirea de „Rânduieli bisericești”, care conțin dispoziții privitoare la săvârșirea cultului, prezentate ca fiind direct predate de Mântuitorul Sfinților Apostoli și de aceștia ucenicii lor, și mai apoi, culese de un părinte bisericesc, Clement al Romei sau Ipolit. Aceste texte se pare că au fost scrise toate în limba greacă, însă în unele cazuri s-au păstrat doar traduceri în alte limbi ale originalului grec pierdut.²⁷¹

1. Descoperirea „Rânduielilor bisericești”

Înainte de 1800, singurul document cunoscut era Constituțiile Apostolice, publicat în 1563.²⁷² Deși autenticitatea lui a fost mult chestionată, cercetările secolelor următoare aveau să certifice originea apostolică a acestei scrieri.

În 1843, J.W. Bickell publică textul grec al unui scurt tratat pe care l-a numit *Rânduiala bisericească apostolică*.²⁷³

În 1848, Henry Tattam a editat un text a ceea ce s-a demonstrat a fi o traducere în dialectul bohairic al limbii copte a unei lucrări compozite care cuprindea trei părți: prima redă textul Rânduielii bisericești apostolice, aşa cum a fost el editat de Bickell, a doua cuprinde un document nou, necunoscut până atunci, pe care Hans Achelis²⁷⁴ l-a numit mai târziu Rânduiala bisericească egipteană, care s-a demonstrat mai târziu a fi lucrarea Tradiția Apostolică a lui Ipolit, iar a treia parte conține o recenzie diferită a cărții a 8-a a Constituțiilor Apostolice. Această colecție editată de Tattam a fost numită și Heptateuhul clementin sau Sinodosul alexandrin.²⁷⁵

crimă, nici un furt, nici o tâlhărie, nici un adulter și să nu își calce făgăduința, să nu refuze a înapoia ceea ce au primit. După aceea, ei se despărțeau spre a se aduna din nou pentru ca să ia împreună un aliment [cibum], de altfel, o hrana obișnuită și nevinovată". Un comentariu amplu pe marginea acestui text poate fi găsit la Pr. Prof. Petre Vintilăescu, *Încercări de istoria liturghiei. I. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, p. 40-45.

²⁷⁰ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială*, București, 1980, p. 179.

²⁷¹ O prezentare clară a diferitelor versiuni și traduceri ale Rânduielilor bisericești o face Paul Bradshaw în *The Search for the Origins of Christian Worship...*, p. 80-82.

²⁷² Textul critic „consacrat” este cel editat de F.X. Funk în *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905, p. 496-515.

²⁷³ J.W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts I* (Giessen, 1843), p. 107-132.

²⁷⁴ Hans Achelis, *Die ältesten Quellen orientalischen Kirchenrechts I*, Leipzig, 1891.

²⁷⁵ Henry Tattam, *The Apostolical Constitutions or the Canons, of the Apostles in Coptic with an English Translation*, London, 1848.

În 1854, Paul Lagarde a editat versiunea siriacă a unui document numit, în general, *Didascalia Apostolorum*,²⁷⁶ iar în 1856 a publicat textul grec al unei lucrări cunoscute sub denumirea de *Epitome a Constituțiilor Apostolice*, cartea a 8-a, sau, alternativ, sub titlul sub care apare în anumite manuscrise: *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Ipolit*.²⁷⁷

În 1870, Daniel von Haneberg a editat versiunea arabă a textului numit mai apoi Canoanele lui Ipolit, iar, în 1875, Filotei Briennios a descoperit singurul text cunoscut în limba greacă al Didahiei (Învățătura celor 12 Apostoli), pe care l-a publicat în 1883.²⁷⁸

În 1899, Ignatius Rahmani a editat textul siriac al lucrării numite *Testamentum Domini*,²⁷⁹ iar, în 1900, Edmund Hauler tipărește un palimpsest (un pergamant întrebuinat a doua oară, după ce i s-a șters primul scris) descoperit la Verona, provenind din secolul V și cuprinzând o traducere latină cu multe lacune a Didascaliei, textul Rânduielii bisericești apostolice și pe cel Rânduielii bisericești egiptene.²⁸⁰ Deși de la începutul secolului XX noi documente nu au mai fost descoperite, totuși au mai fost editate noi versiuni și traduceri ale diferitelor manuscrise, inclusiv în unele cazuri și fragmente din originalul grec pierdut. Acest fapt a ușurat mult sarcina stabilirii textului critic al multora dintre documentele mai sus menționate. Iată o imagine de ansamblu asupra principalelor ediții publicate:

Constituțiile Apostolice

(1563: greacă)

Rânduiala bisericească apostolică

(1843: greacă)

(1848: bohairic)

(1856: siriacă)

(1883: sahidic)

(1900: latină)

(1904: arabă)

(1904: etiopiană)

Rânduiala bisericească egipteană

(Tradiția apostolică)

(lipsește originalul grec)

(1848: bohairic)

(1883: sahidic)

(1900: latină)

(1904: arabă)

(1904: etiopiană)

Didascalia Apostolorum

(lipsește originalul grec)

(1854: siriacă)

(1900: latină)

Epitome a Constituțiilor Apostolice, cartea a 8-a, sau *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Ipolit*
(1856: greacă)

Canoanele lui Ipolit
(lipsește originalul grec și presupusa tradu cere intermediară în coptă)
(1870: arabă)

Didahia

(1883: greacă)

Testamentum Domini

(lipsește originalul grec)

(1899: siriacă)

(versiunea arabă nepublicată)

(1984: etiopiană)

²⁷⁶ *Didascalia Apostolorum syriace*, Leipzig, 1854, Osnabrück-Wiesbaden, 1967.

²⁷⁷ *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae* (Leipzig, 1856), p. 1-23.

²⁷⁸ *DIDACHE TONDODEKA APOSTOLON*, Constantinopol, 1883.

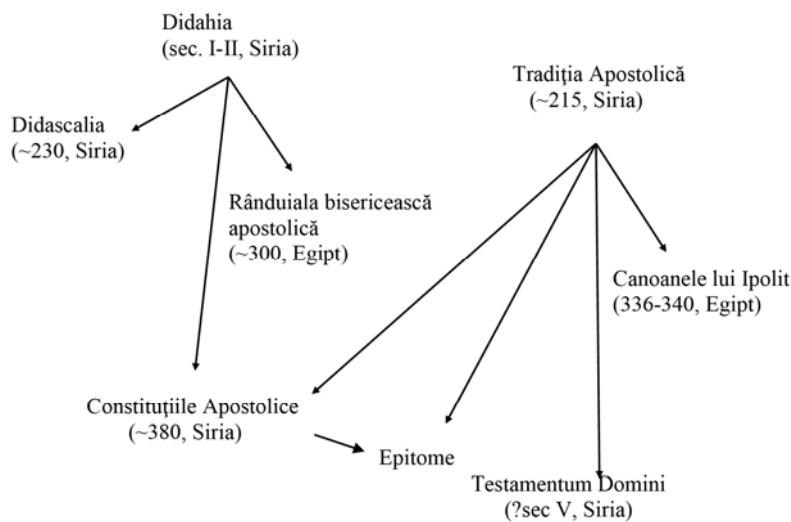
²⁷⁹ *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mainz, 1899, Hildesheim, 1968.

²⁸⁰ *Didascaliae apostolorum fragmentum Veronensis latino. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et aegyptiorum reliquiae*, Leipzig, 1900.

2. Raportul dintre aceste scrisori

Odată cu descoperirea lor progresivă, a devenit evident faptul că ele aparțin aceluiași „gen literar”, atât ca limbaj, cât și ca tematică. Părți din aceste documente indică o similaritate atât de mare între ele, încât foarte curând s-a pus problema relației dintre aceste diferite scrisori. În 1891, Achelis propunea o genealogie a acestor documente, având originea în Canoanele lui Ipolit, din care ar deriva Rânduiala bisericească egipteană, urmând apoi Epitome și sfârșind în Constituțiile Apostolice.²⁸¹ În același an, F.X. Funk sugerează o ordine aproape opusă: Constituțiile Apostolice – Epitome – Rânduiala bisericească egipteană – Canoanele lui Ipolit.²⁸² Când Rahmani, în 1899, publica *Testamentum Domini*, el afirma că din această lucrare, datată de el ca provenind din secolul al doilea, ar deriva atât Constituțiile Apostolice, cât și Rânduiala bisericească egipteană, iar din aceasta din urmă ar deriva Canoanele lui Ipolit. În 1901, John Wordsworth propunea teoria despre existența unei lucrări comune care ar sta la originea tuturor celorlalte documente.²⁸³

Interesant este faptul că Rânduiala bisericească egipteană nu a fost socotită ca o posibilă sursă originară pentru toate celelalte documente. Doar în 1906 Eduard von der Golz a afirmat că în realitate acest document ar fi Tradiția apostolică a episcopului Ipolit al Romei, inițial socotită ca fiind pierdută. Această ipoteză a fost prelucrată și elaborată, mai apoi, de Eduard Schwartz în 1910 și, în același timp, independent de acesta, de către R.H. Connolly în 1916, demonstrându-se faptul că această lucrare, atribuită lui Ipolit stă la originea celorlalte Rânduieli bisericești.²⁸⁴ Pe baza rezultatelor cercetărilor actuale, Paul Bradshaw propune următoarea genealogie a acestor documente liturgice primare:²⁸⁵



²⁸¹ H. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Texte und Untersuchungen 6/4, Berlin, 1891.

²⁸² F.X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen, eine litterar-historische Untersuchung*, Rottenburg, 1891, Frankfurt, 1970.

²⁸³ John Wordsworth, *The Ministry of Grace*, London, 1901, p. 18-21. O viziune asemănătoare are și A.J. Maclean, *The Ancient Church Orders*, Cambridge, 1910, p. 141-173.

²⁸⁴ Eduard Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, 1910; R.H. Connolly, *The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents (Texts and Studies VIII, 4)*, Cambridge, 1916.

²⁸⁵ Paul Bradshaw, *The Search...*, p. 84, remarcă faptul că, din cauza pretenției de a fi apostolice, documentele nu conțin nici numele real al autorului lor, nici data și nici locul scrierii lor. Aceste informații pot fi doar deduse pe baza evidenței interne a textelor și doar astfel poate fi alcătuit „un arbore genealogic.”

3. Descrierea documentelor

3.1. Didahia

3.1.1. Prezentare generală

Învățatura celor 12 Apostoli este unul dintre textecele cele mai cunoscute și mai sugestive ale Antichității creștine.²⁸⁶ Acest veritabil manual catehetic, liturgic și disciplinar ocupă un loc intermedian între scările Noului Testament și cele ale Părinților Apostolici, iar tradiția bisericească a primelor secole l-a considerat adesea ca pe o scriere inspirată.²⁸⁷

Acest document, care are aproximativ aceeași mărime ca cea a epistolei către Galateni a Sfântului Apostol Pavel,²⁸⁸ se compune din patru părți distincte. Didahia începe cu un lung tratat catehetic și moral, referitor la cele două căi, cea a vieții și cea a morții (cap. 1-6), după care urmează o parte liturgică, conținând informații privitoare la Botezul, postul, rugăciunea cotidiană și Euharistia Bisericii primare (cap. 7-10), apoi o parte disciplinară, care oferă date despre organizarea comunităților creștine (cap. 11-15), și o ultimă parte, eshatologică (cap. 16), formând concluzia scrisorii în forma ei redațională, păstrată până astăzi.

Din punct de vedere al genului literar, este evident faptul că Didahia este o compilație, compusă din câteva „tratațe” distincte, reunite în mod simplu într-o lucrare sub un singur titlu, fără a mai fi reelaborate, pentru a constitui un tot unitar.²⁸⁹ Astfel, fiecare parte poate fi analizată și tratată separat de întregul lucrării.²⁹⁰

Studiile și cercetările făcute pe marginea textului acestei lucrări s-au concentrat în mod special asupra a două probleme: în primul rând, asupra datei scrisorii acestui document și, în al doilea rând, asupra caracterului euharistic sau ne-euharistic al formularului euhologic conținut în capituloarele 9 și 10.

²⁸⁶ Willy Rordorf, André Tuilier, *La doctrine des douze apôtres*, (=Sources chrétiennes 248), Paris, 1978, p. 11. Pentru o amplă analiză a Didahiei și pentru o vastă literatură secundară la această temă, a se vedea: Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (=Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1), Göttingen, 1989, precum și traducerea engleză: *The Didache. A Commentary*, Minneapolis, 1998; Jean-Paul Audet, *La Didache: Instructions des apôtres* (Etudes bibliques), Paris, 1958; Luigi Clerici, *Einsammlung der Zerstreuten: Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9, 4 und 10, 5* (=Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44), Münster, 1966; Stanislas Giet, *L'Enigme de la Didache* (=Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 149), Paris, 1970; Robert A. Kraft, *Barnabas and the Didache* (=The Apostolic Fathers; A New Translation and Commentary 3), Toronto, New York, London, 1965; Theodor Klauser, *Doctrina duodecim apostolorum, Barnabae epistula* (=Florilegium Patriticum 1), Bonn, 1940; Umberto Mattioli, *La Didache, doctrina dei dodici apostoli, traduzione e note*, Roma, 1969; Arthur Vööbus, *Liturgical Traditions in the Didache* (=Proceedings of the Estonian Theological Society in Exile 16), Stockholm, 1968; Klaus Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, zweiter Clemensbrief, Schrift an Diognet: Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert* (=Schriften des Urchristentums 2), München, 1984.

²⁸⁷ Willy Rordorf, André Tuilier, *La doctrine des douze apôtres...*, p. 124.

²⁸⁸ Philip Schaff, *The Oldest Church Manual, Called the Teaching of the Twelve Apostles* (2d ed.), New York, 1886, p. 23.

²⁸⁹ Enrico Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, (=Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae Subsidia” 62), Roma, 1962, p. 19; a se vedea și mai recentă traducere engleză: *The Origins of the Eucharistic Prayer* (a Pueblo Book), Collegeville, Minnesota, 1995, p. 13.

²⁹⁰ Willy Rordorf, André Tuilier, *La doctrine des douze apôtres...*, p. 17-18.

a. Deși este general acceptată opinia referitoare la originea siriacă a Didahiei, totuși părerile referitoare la data scrierii ei sunt foarte diferite. Unii o plasează în secolul al doilea al erei creștine,²⁹¹ alții au stabilit că a fost scrisă în secolul întâi,²⁹² și unii chiar au propus ipoteza scrierii acestei lucrări înaintea redactării Noului Testament, căci ea ar reflecta o teologie euharistică mai puțin elaborată decât cea a Evangeliilor.²⁹³

b. Textul secțiunii liturgice a Didahiei (cap. 9, 10 și 14) este unic în literatura creștină primară, având o structură diferită de cea a anaforalelor de mai târziu, și, astfel, de multe ori i-a fost contestat caracterul „euharistic”. Dat fiind caracterul eclectic al Didahiei, în capitolele 9 și 10 pot fi găsite două formulare euharistice distincte, care pot fi analizate separat de restul lucrării, iar scurta mențiune din capitolul 14 nu este decât o succintă referire la sinaxa euharistică duminicală:

3.1.2. Textul Didahiei, capitolele 9 și 10²⁹⁴

<p>9. 1. Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε·</p> <p>2. πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δανιὴλ τοῦ παιδός σου, ἡ̄ς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου·σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν</p> <p>3. Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἡ̄ς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν</p> <p>4. Όσπερ ἢν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἔν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν βασιλείαν· ὅτι σοῦ ἔστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν</p> <p>5. Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ’ οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος· Μὴ δῶτε τὸ ἄγιον τοῖς κυσίν</p>	<p>9. 1. Însă, privitor la Euharistie, aşa să mulțumiți:</p> <p>2. Mai întâi, pentru potir (rugați-vă aşa): Îți mulțumim Tie, Tatăl nostru, pentru via cea sfântă a lui David, sluga Ta, pe care ne-ai făcut-o cunoscută nouă prin Iisus, Fiul Tău. Slavă Tie în veci. Amin.</p> <p>3. Iar la frângerea pâinii (zicetă): Îți mulțumim Tie, Tatăl nostru, pentru viața și cunoștința, pe care ne-ai făcut-o cunoscută nouă prin Iisus, Fiul Tău. Slavă Tie în veci. Amin.</p> <p>4. După cum această pâine frântă era împrăștiată pe dealuri și, adunându-se, s-a făcut una, aşa să se adune Biserica Ta de la marginile pământului în Împărăția Ta. Căci a Ta este slava și puterea în veci. Amin.</p> <p>5. Nimici însă să nu mânânce, nici să nu bea din Euharistia voastră, ci doar cei care au fost botezați în numele Domnului; căci despre aceasta Domnul a spus: „Nu dați cele sfinte câinilor”.</p>
--	---

²⁹¹ R.H. Connolly, *Agape and Eucharist in the Didache*, Downside Review 55 (1937), p. 477-489.

²⁹² Alfred Adam, *Erwägungen zur Herkunft der Didache*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 68 (1957), p. 47; Jean-Paul Audet, *La Didache...*, p. 187-206; Willy Rordorf, André Tuilier, *La doctrine des douze apôtres...*, p. 96.

²⁹³ Aceasta este poziția lui Joan H. Walker, expusă în *A pre-Markan Dating for the Didache: Further Thoughts of a Liturgist* (=Studia Biblica 1978 III), Sheffield, 1980, p. 403-411. Enrico Mazza, în *Didache 9-10: elementi per una interpretazione eucharistica*, Ephemerides Liturgicae 92 (1978), p. 393-419, și în *Eucharistia di I Corinzi 10, 16-17 in rapporto a Didache 9-10*, Ephemerides Liturgicae 100 (1986), p. 193-223, postulează o dată extrem de timpurie, respectiv înaintea anului 50 d.Hr., a scrierii Didahiei, datorită hristologiei și pnevmatologiei simple, iudeo-creștine pe care o conține acest document. La aceste opinii obiecțează Paul Bradshaw, *The Search...*, p. 86, indicând că aceste concluzii nu pot fi acceptate, în condițiile în care nu s-ar putea afirma cu certitudine existența în primele trei veacuri creștine a unei dezvoltări uniforme a creștinismului în toate regiunile în care acesta s-a răspândit, ceea ar impiedica o datare „standard” a acestui document, iar o hristologie mai puțin evoluată nu ar indica în mod necesar o perioadă foarte timpurie din istoria creștinismului.

²⁹⁴ Editarea critică a textului grec la J.P. Audet, *La Didache, Instruction des Apôtres*, Paris, 1958, p. 234-236. Anton Hänggi, Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 66-68.

10. 1. Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε

2. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἄγιε, ὑπὲρ τοῦ ἀγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἣς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Αμήν

3. Σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἔνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.

4. Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Αμήν.

5. Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου, τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἀγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ· ὅτι σοῦ ἔστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Αμήν.

6. Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Αμήν. ὡσαννά τῷ οἴκῳ Δαυίδ. Εἴ τις ἄγιος ἔστιν, ἐρχέσθω· εἴ τι οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαραναθά. Αμήν.

7. Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν

14. 1. Καθ' ἡμέραν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ἦ.

2. Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἔταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἔως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν

3. Αὕτη γάρ ἔστιν ἡ ῥήθεῖσα ὑπὸ κυρίου· Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαράν· ὅτι βασιλεὺς μέγας εἰμί, λέγει κύριος, καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσι.

10. 1. Iar după ce v-ați săturate, aşa să mulțumiți:

2. Mulțumim Tie, Părinte sfinte, pentru Numele Tău cel sfânt, pe care l-ai sălășluit în inimile noastre și pentru cunoștința și nemurirea, pe care ne-ai descoperit-o nouă, prin Iisus, Fiul Tău. Slavă Tie în veci. Amin

3. Tu, Stăpâne atotputernice, ai făcut toate pentru Numele Tău, ai dat mâncarea și băutura fiilor oamenilor spre îndestulare (desfătare), ca să-Ți mulțumească, iar nouă ne-ai dăruit mâncare și băutură duhovnicească și viață veșnică prin Iisus, Fiul Tău.

4. Mai întâi de toate, Îți mulțumim Tie, căci puternic ești. Slavă Tie în veci. Amin.

5. Adu-Ți aminte, Doamne, de Biserica Ta, ca să o izbăvești pe ea de tot răul și ca să o desăvârșești pe ea în dragostea Ta și adună-o din cele patru vânturi, pe ea, cea care a fost sfințită pentru Împărația pe care ai gătit-o ei. Căci a Ta este puterea și slava în veci. Amin.

6. Să vină harul și treacă lumea aceasta. Amin. Osana casei lui David. De este cineva sfânt, să vină; de nu este, să se pocăiască. Maranata. Amin („Domnul vine” sau „vino, Doamne”).

7. Profetilor însă îngăduiți-le să rostească oricât de multe mulțumiri vor dori.

14. 1. În ziua Domnului, adunați fiind, frângeti pâine și mulțumiți, mărturisindu-vă păcatele voastre, pentru ca jertfa voastră să fie curată.

2. Tot cel care este certat cu aproapele său să nu se adune împreună cu voi, până când nu se vor împăca, pentru ca să nu fie întinată jertfa voastră.

3. Aceasta este spusa Domnului: În tot locul și timpul să mi se aducă jertfa curată. Căci Împărat mare sunt, spune Domnul, și Numele Meu este minunat între neamuri.

3.1.3. Analiza textului capitolelor 9 și 10

Formula introductivă: Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας pare a introduce un veritabil formular euharistic. Surprinzător însă, anforaua începe cu binecuvântare vinului (9, 2) și abia mai apoi urmează binecuvântarea pâinii (9, 3).²⁹⁵ De asemenea, lipsesc cuvintele de instituire și orice referire la Cina cea de Taină și la Patimile Mântuitorului, iar expresia: μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι poate fi interpretată ca referindu-se la o simplă agapă. Toate aceste elemente au dus la marea întrebare dacă textele Didahiei înfățișează sau nu o liturghie creștină.

a. Printre cei care consideră ca fiind veritabile texte euharistice formularele euhologice ale capitolelor 9 și 10 sunt: A. Harnack²⁹⁶, K. Völker²⁹⁷, A. Greif²⁹⁸, R.D. Middleton²⁹⁹, J.M. Creed³⁰⁰, C.C. Richardson³⁰¹, G. Bosio³⁰², R. Glover³⁰³ și R. Kraft³⁰⁴. O variantă interesantă a acestui punct de vedere îl expune Hans Lietzmann³⁰⁵, care vede în cele două capituloare o agapă introdusă de o celebrare euharistică: Didahia 9, 1-5 ar descrie Liturghia creștină, după care între capitolul 9 și 10 ar fi urmat agapa, care s-ar fi încheiat cu rugăciunile de mulțumire din cap. 10, 1-6.

b. J. Jungmann³⁰⁶, R.H. Connolly³⁰⁷, Gr. Dix³⁰⁸ și F. Vokes³⁰⁹ consideră în mod absolut că cele două capituloare s-ar referi doar la o agapă creștină.

²⁹⁵ Această structură a textului euharistic, care poziționează binecuvântarea vinului înaintea celei pronunțate asupra pâinii, este moștenită din ritualul cunei iudaice festale sau sabatice: la început era pronunțată o binecuvântare asupra unui pahar cu vin, prin care se separa timpul sacru de cel profan (J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu...*, p. 21); urma apoi, la începutul mesei, o binecuvântare asupra pâinii, iar la sfârșitul ei se rostea asupra unui pahar cu vin binecuvântarea finală, Birkat HaMazon. Această schemă este fidel redată în Noul Testament de tradiția mai veche lucanică [Lc. 22, 17-20] și de cea paulină [I Cor. 10, 16-17], în care servirea mesei, prefață de binecuvântarea unui pahar cu vin, separă cele două binecuvântări rostite asupra pâinii (la început) și asupra vinului (la sfârșit, la pronunțarea Birkat HaMazon). Foarte curând însă, ritualul binecuvântării pâinii, mai sărac în conținut și, practic, fără structură a fost asimilat în binecuvântarea finală, apărând astfel, un ritual euharistic unitar, aşa cum este menționat, fără adaosul primului pahar, în toate celelalte texte de instituire a Euharistiei. (L. Ligier, *From the Last Supper to the Eucharist*, în Lancelot Sheppard (ed.), *The New Liturgy*, Londra, 1970, p. 119). Structura aceasta lucanică și paulină, întâlnită și în Didahia, a fost foarte puțin în uzul liturgic, deoarece relatarea din I Cor. 11, 23-26 este deja configurață pe succesiune pâine-vin, care se va impune mai apoi în toate anaforalele de mai târziu. (Enrico Mazza, *L'anafora eucaristica...*, p. 42).

²⁹⁶ A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (Texte und Untersuchungen 2.1, 2), 1884; repr. Berlin, 1991.

²⁹⁷ K. Völker, *Mysterium und Agape: Du gemeinsamen Mahlzeiten in der Alten Kirche*, Gotha, 1927, p. 105-107, 126-128.

²⁹⁸ A. Greif, *Die ältesten Pascharituale der Kirche, Didache 1-10, und das Johannesevangelium* (=Johanneische Studien 1), Paderborn, 1929, p. 109-111.

²⁹⁹ R.D. Middleton, *The Eucharistic Prayer of the Didache*, Journal of Theological Studies 36 (1995), p. 259-261.

³⁰⁰ J.M. Creed, *The Didache*, Journal of Theological Studies 39 (1938) p. 374, 386-387.

³⁰¹ C.C. Richardson, *The Teaching of the Twelve Apostles, Commonly Called the Didache*, in Idem, *The Early Christian Fathers* (=Library of Christian Classics 1), Philadelphia, 1953; repr. New York, 1970, p. 161-179.

³⁰² G. Bosio, *I Padri apostolici, vol. 1: Dottrina degli Apostoli-San Clemente Romano-Lettera di Barnaba. Introduzione-Traduzione-Note* (Corona Patrum Saleziana, Series Graeca 7), Turin, 1940, p. 21.

³⁰³ R. Glover, *The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels*, New Testament Studies 5 (1958-1959), p. 26-27.

³⁰⁴ R.A. Kraft, *Barnabas and the Didache...*, p. 167 §.u.

³⁰⁵ H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl...*, p. 230-238.

³⁰⁶ J. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit...*, p. 49-52.

³⁰⁷ R.H. Connolly, *Agape and Eucharist in the Didache...*, p. 477-489.

³⁰⁸ G. Dix, *The Shape of Liturgy...*, 1970, p. 90.

³⁰⁹ F. Vokes, *The Riddle of the Didache: Fact or Fiction, Heresy or Catholicism?*, London, 1938, p. 197-207.

c. Paul Drews propune o soluție *sui generis* la această problemă: rugăciunile din capitolele 9 și 10 s-ar referi doar la „o Cină a Domnului, celebrată sub forma unei mese complete, comunitare”, pe când cea din capitolul 14 ar descrie Euharistia duminicală a comunității, condusă de episcop.³¹⁰

d. O opinie larg acceptată este aceea că textele liturgice ale cap. 9 și 10 sunt rugăciuni pronunțate la o agapă, după care urma Euharistia, după cum indică și invitația din Didahia 10, 6: „*De este cineva sfânt, să vină; de nu este, să se pocăiască.*”. Argumentarea acestei teorii o fac, printre alții, în mod exemplar Theodor Zahn³¹¹ și Martin Dibelius³¹². Ca rugăciuni ale unei agape următe de o celebrare euharistică sunt văzute cele două capitole și de Pr. Prof. Petre Vintilescu³¹³, R. Bultmann³¹⁴, J. Jeremias³¹⁵, W. Rordorf și A. Tuilier³¹⁶.

e. J.P. Audet³¹⁷ propune o variantă originală a aceluiași model. El face distincția între „frângerea pâinii”, care nu trebuie înțeleasă ca o agapă, ci ca o „Euharistia minor”, o celebrare cultică mai restrânsă și între „Euharistia major”, Sinaxa propriu-zisă. Textele Didahiei s-ar referi la o priveghere, introdusă prin frângerea pâinii, în care invitația din 10, 6 ar face trecerea spre Liturghia propriu-zisă a comunității.

f. O cercetare amplă întreprinde și Arthur Vööbus³¹⁸, demonstrând caracterul euharistic al rugăciunilor Didahiei 9 și 10, care sunt formulare destinate unei Liturghii unite cu o agapă. Johannes Betz, adoptând și corectând o teorie formulată de E. Peterson³¹⁹, propune ipoteza după care rugăciunile Didahiei au fost la început rugăciuni euharistice, dar cel care a redactat acest document le-a transformat în rugăciuni pentru o agapă.³²⁰

g. Mai recent, K. Wengst³²¹ a susținut ideea conform căreia, chiar dacă textele Didahiei sunt introduse prin formula generică: Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, ele nu sunt nimic altceva decât formule rostite la o cină obișnuită și nimic mai mult.

f. O reconstituire a ritualului euharistic descris în Didahia, în sensul sugestiei făcute de Hans Lietzmann, încearcă K. Niederwimmer în extrem de documentata sa lucrare: „Die Didache” (Göttingen, 1989), sugerând că Euharistia descrisă începea abia cu invitația din Didahia 10, 6, iar agapa avea loc înainte de Didahia 10, 1, aşa cum sugerează și expresia: μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι. Iată schema desfășurării Liturghiei: 1. Didahia 9, 2-4: agapa comunitară, introdusă de binecuvântările asupra

³¹⁰ Paul Drews, *Untersuchungen zur Didache*, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 5 (1904), p. 74-79.

³¹¹ Theodor Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur*, vol. 3, Erlangen, 1881-1884, p. 293-298: „Rugăciunile din Didahia 10 constituie trecerea de la agapă la sacramentalul propriu-zis.”

³¹² Martin Dibelius, *Die Mahlgebete der Didache*, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 37 (1938), p. 32-41.

³¹³ Pr. Petre Vintilescu, *Încercări de istoria Liturghiei. I. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1955, p. 230-238.

³¹⁴ R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, New York, 1951-1955, vol. I, p. 151.

³¹⁵ J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte...*, p. 241-245.

³¹⁶ W. Rordorf și A. Tuilier, *La doctrine des douze apôtres...*, p. 40-41.

³¹⁷ J.P. Audet, *La Didache...*, p. 372-377, 405-407.

³¹⁸ Arthur Vööbus, *Liturgical Traditions in the Didache...*, p. 12-193.

³¹⁹ E. Peterson, *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung*, in Idem (ed.), *Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen*, Roma, Freiburg, Viena, 1959, p. 168-171. În opinia lui Peterson, în spatele textului lui Briennios să ar putea vedea urmele unor rugăciuni egiptene străvechi. Aceste formular euhologice ar fi fost preluate de compilatorul versiunii lui Briennios și abreviate la nivelul rugăciunilor pronunțate la o agapă.

³²⁰ J. Betz, *The Eucharist in the Didache*, în Jonathan A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research*, (=Arbeiten zur Geschichte des Judentums und des Urchristentums 37), Leiden, 1996, p. 251-253.

³²¹ K. Wengst, *Didache (Apostellehre)*..., p. 43-56.

paharului sărbătorii și asupra pâinii; 2. Didahia 10, 1: după terminarea mesei urmează binecuvântarea după cină (Birkat HaMazon), însă puțin creștinizată (10, 2-6). După invitația la Cina Euharistică (Didahia 10, 6) urmează rugăciunile profetilor, iar abia după aceea Liturghia creștină, aşa cum este ea descrisă în Didahia 14, 1-3.

Este greu de pronunțat un verdict final asupra celor două capitole ale Didahiei. Incontestabil aici este vorba despre o celebrare euharistică primară în toată simplitatea, frumusețea și rigorismul ei. Chiar dacă didahistul nu a reținut în amănunt toate detaliile, considerate, probabil, ca arhicunoscute, sau chiar dacă omite, din cauza disciplinei arcane, menționarea Cinei de Taină și a cuvintelor de instituire, totuși, este evident că ceea ce el descrie în cele două capitole alcătuia Euharistia primelor comunități iudeo-creștine.³²² Astfel, expresia: Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας se referă la celebrarea euharistică în întregul ei, având înglobată și agapa. Binecuvântarea inițială asupra unui pahar cu vin era, probabil, o adaptare creștină a Kiddușului iudaic,³²³ sau o ritualizare a obișnuitei binecuvântări inițiale pronunțate asupra paharului cu vin la începutul oricarei cine iudaice. Binecuvântarea asupra pâinii era, de asemenea, la începutul mesei, fiind de o importanță majoră, după cum indică și embolismul (un text scripturistic inserat în corpul unei rugăciuni, cu rol de a fundamenta și de a argumenta mulțumirea, lauda și cererea aduse lui Dumnezeu) pe care îl putea avea în structura ei. În Didahia 9, embolismul suplicator cuprindea cererea pentru adunarea (împlinirea Bisericii) în Împărăția Cerurilor.³²⁴ Urma apoi agapa creștină, a cărei încheiere o sugerează expresia μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι, care trebuie înțeleasă în sensul ei natural, de săturare, de potolire a foamei.³²⁵ La sfârșitul ei era rostīță, asupra unui nou pahar cu vin, marea binecuvântare tripartită, Birkat HaMazon. Acest pahar nu mai este menționat, fiindcă prezența lui era considerată de la sine înțeleasă, fiind arhicunoscută celor care foloseau acest formular euharistic.³²⁶ Astfel, primul pahar nu era cel euharistic, ci cel al sărbătorii, după care urma sfîntirea pâinii euharistice, cina și sfîntirea vinului euharistic.

Textele euhologice ale Didahiei au originile lor în tradiția iudeo-creștină a Palestinei primului secol. Bouyer³²⁷ consideră că la început ele au fost o simplă preluare a formularului iudaic și o folosire a lui într-un context nou. T.J.Talley³²⁸ arată însă că în Didahia 9 și 10 este vorba de o creștinizare profundă a formularului euhologic iudaic folosit.

Modelul pentru textul euhologic din Didahia 10 este Birkat HaMazon, care cuprindea trei părți: una de laudă a lui Dumnezeu, alta de mulțumire și una de cerere. Toate trei se terminau printr-o scurtă

³²² L. Bouyer, *Eucharistie...*, p. 120.

³²³ E. Mazza, *L'anafora eucaristica...*, p. 40-44: „Kidduš este ritualul prin care iudeul pios dedica lui Dumnezeu sabatul sau o zi de sărbătoare. El era plasat la începutul mesei și se compunea din două binecuvântări: una asupra vinului și alta asupra pâinii, urmată eventual și de o a treia, care prefața sărbătoarea care urma.”

³²⁴ Referitor la centralitatea acestei teme în creștinismul primar, a se vedea: L. Clerici, *Einsammlung der Zerstreuten: Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor und Nachgeschichte der Furbitten für die Kirche in Didache 9, 4 und 10, 5* (=Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44), Münster, 1966.

³²⁵ Sensurile fundamentale ale verbului ἐμπίπλημι la diateza medio-pasivă sunt: a fi umplut, a se umple, a fi săturat, a se sătura, cf. cu G.E. Beseler, *Griechisch-Deutsch Schulwörterbuch*, Leipzig, 1886, p. 244.

³²⁶ A. Bouley, *From Freedom to Formula...*, p. 97.

³²⁷ L. Bouyer, *Eucharistie...*, p. 119. Autorul marchează cu litere italice frazele pe care le consideră a fi adaosurile creștine la formularul iudaic folosit.

³²⁸ T.J. Talley, *De la Berakah a l'Eucharistie, une question à réexaminer*, Maison-Dieu 125 (1976), p. 11-39.

binecuvântare numită *chatimah*.³²⁹ Textul Didahiei începe însă prin mulțumire (Didahia 10, 2), după care urmează binecuvântarea pentru creație (Didahia 10, 3), iar în cele din urmă, cererea (Didahia 10, 5-6). Tema centrală a anaforalei creștine nu mai este binecuvântarea, ci, în mod plenar, euharistia, mulțumirea. Astfel, prima secțiune a Birkat HaMazon, binecuvântarea pentru creație, va fi în textul anaforalelor subordonată și absorbită în marea secțiune de mulțumire pentru întreaga iconomie a mântuirii. Așadar nu este vorba de o simplă adoptare a rugăciunilor cultice iudaice, ci de o transformare esențială și o reformulare a lor, în conformitate cu noua realitate a existenței „euharistice”³³⁰ a Bisericii.

3.2. Didascalia Apostolorum

Cu toate că textul Didascaliei a fost la origini scris în limba greacă, iar doar mai târziu tradus în siriacă, se presupune ca a fost compus în Siria în ultima parte a secolului al treilea³³¹ și este modelat în mod principal după cel al Didahiei, resimțindu-se în conținutul lui puternice influențe semite. Unul dintre motivele scrierii acestei Rânduieli bisericesti a fost acela de a se opune unei mișcări din sânul Bisericii de menținere a prescripțiilor legii iudaice. Didascalia începe cu sfaturi privind viața creștină (cap. 1-3), continuă apoi cu o lungă secțiune de cerințe și imperitive morale privind alegerea unui episcop, urmate apoi de recomandări privind împlinirea îndatoririlor pe care un arhier le are într-o comunitate (cap. 4-11). Despre locul în care episcopii, preoții, diaconii și laicii trebuie să stea în biserică tratează capitolul 12, iar în următorul creștinii sunt sfătuiri să fie constanți în frecventarea bisericii și să evite adunările ereticilor și festivitățile păgâne. Urmează apoi reglementări privind situația văduvelor (cap. 14-15), a diaconilor și a diaconițelor (cap. 16), precum și a orfanilor (cap. 17) în Biserică. Episcopii și diaconii sunt opriți de a primi daruri de la cei care duc o viață imorală și de la cei care au ocupări inacceptabile (cap. 18), și toți creștinii sunt îndemnați să poarte de grija de cei care sunt în închiși pentru credință și să fie gata de a înfrunta ei însăși moartea, mânăgâiați fiind de nădejdea Învierii (cap. 19-20). În fiecare miercuri și vineri de peste an trebuie respectat cu strictețe postul creștin, dar într-o manieră deosebită în ultimele șase zile înainte de Paști (cap. 21). Didascalia tratează apoi despre educarea copiilor (cap. 22) și despre modul în care trebuie denunțate ereziile și schismele (cap. 23). Capitolele 24 și 25 intenționează să infățișeze compunerea acestei lucrări de către Sfinții Apostoli ca pe o reacție de apărare împotriva ereziilor. Didascalia se încheie printr-un lung capitol (26) în care se pledează pentru libertatea creștinilor față de orice prescripție rituală a Vechiului Legământ.

Cu excepția unui scurt fragment al capitolului 15 și a unei forme prelucrate a acestui document în Constituțiile Apostolice 1-6, originalul grec nu este cunoscut, și principalele informații cu privire la acest document le avem din două traduceri, una în limba latină și alta în siriacă. Versiunea latină este cunoscută doar din palimpsestul de la Verona, în care este redat doar o parte a documentului. Versiunea siriacă se păstrează total sau parțial în unele manuscrise, cel mai vechi cunoscut datând din secolul al VIII-lea.³³²

³²⁹ A se vedea amănunțita analiză a binecuvântării după cină (Birkat HaMazon) și comparația ei cu Didahia 10 la L. Finkelstein, *Birkat HaMazon*, Jewish Quarterly Review 19 (1928-1929), p. 211-262.

³³⁰ L. Ligier, *Les origines de la priere eucharistique...*, p. 194.

³³¹ Sebastian Brock, *The Liturgical Portions of the Didascalia*, Grove Books, Bramcote Nottingham, 1982, p. 4.

³³² A se vedea ultima traducere: Arthur Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 401, 402, 407, 408; Scriptores Syri 175, 176, 179, 180, Louvain, 1979; bibliografie și literatură secundară la B. Altaner, *Patrologie* (9th edn, Freiburg, 1978), p. 85, 558; Paul F. Bradshaw, *Kirchenordnungen I: Altkirchliche Theologische Realencyklopädie* 18 (Berlin, 1989), p. 666.

Didascalia a fost aproape sigur compusă în Siria de Nord, iar proeminența care este acordată episcopatului au dus la presupunerea că autorul ei ar fi fost un episcop și, pentru că dă dovadă și de unele cunoștințe medicale, a fost socotit că ar fi putut fi în același timp și doctor.³³³

3.3. Rânduiala bisericească apostolică

Această scurtă lucrare a fost astfel denumită în 1843, când a fost pentru prima dată publicată de J.W. Bickell, deși a primit, de asemenea, și alte denumiri, precum acela de „Constituțiile bisericești ale Apostolilor”. După o scurtă introducere (1-4) urmează prima parte (5-14), care este o prelucrare după Didahia 1-4, iar partea a doua (15-30) cuprinde reglementări cu privire la episcopi, preoți, diaconi, ceteți și văduve și prevederi în legătură cu îndatoririle diaconilor, ale laicilor și ale femeilor laice în Biserică. Doar un singur manuscris din secolul al XII-lea conține întregul text al originalului grec. Lucrarea pare să fi fost scrisă în Egipt, deși unii cercetători au stabilit originea ei a fi în Siria, iar în ceea ce privește data, ea a fost stabilită pentru ultima jumătate a secolului al III-lea.³³⁴

3.4. Tradiția Apostolică

Această lucrare este un document unic în cadrul literaturii creștine primare. Până la începutul secolului XX, ea nu a fost cunoscută decât cu titlul ei, care apare pe soclul unei statui descoperite la Roma în 1551, care îl înfățișează pe Ipolit în costum de filosof, sezând pe un scaun. Inscriptia în limba greacă conține ciclul pascal al lui Ipolit și o listă a cărților mai însemnate ale sale. În prima jumătate a acestei liste sunt menționate următoarele două titluri:

Despre haruri (Ιερί χαρισμάτων) și Tradiția apostolică (Αποστολική παράδοσις).

Însă nici o lucrare cu acest titlu nu era cunoscută până la acea dată și nu era cert faptul dacă este vorba de o singură lucrare sau de două lucrări distinse ale aceluiași autor.

Când, în 1848, Henry Tattam a editat o lucrare compozită compusă din Rânduiala bisericească apostolică, dintr-o altă lucrare necunoscută, denumită mai apoi Rânduiala bisericească egipteană, și dintr-o versiune a ultimei cărți a Constituțiilor Apostolice, s-a pus pentru prima dată problema documentului central al acestei colecții și a raportului cu alte documente, care prezenta mari asemănări. În 1870, Daniel von Haneberg publică un nou document paralel Rânduielii bisericești egiptene, lucrare intitulată Canoanele lui Ipolit. Același paralelism a putut fi observat și în cazul lucrării *Testamentum Domini*, editată de Rahmani în 1899. Sunt apoi descoperite și alte traduceri paralele, mai mult sau mai puțin prelucrate, ale Rânduielii bisericești egiptene: cea sahidică, în 1878; cea etiopiană, în 1904; și cea latină, în 1900, care este cuprinsă în Palimpsestul de la Verona. De asemenea, asemănări cu Rânduiala bisericească egipteană indică și un scurt text descoperit în 1856, un extras din cartea a 8-a a Constituțiilor Apostolice, numit Epitome a Constituțiilor Apostolice sau Constituțiile Sfinților Apostoli, [date]

³³³ Paul Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship...*, p. 88.

³³⁴ Nu există editare recentă a textului acestei lucrări, iar singurele studii recente sunt ale lui Alexandre Faivre, *Le texte grec de la Constitution ecclésiastique des apôtres 16-20 et ses sources*, Revue des Sciences Religieuses 55 (1981), p. 31-42; și Arthur Vööbus, *Die Entdeckung der ältesten Urkunde für die syrische Übersetzung der Apostolische Kirchenordnung*, Oriens Christianus 63 (1979), p. 37-40. Pentru ediții mai vechi ale textului și studiilor, a se vedea: P. Bradshaw, *Kirchenordnungen...*, p. 666-667.

prin Ipolit. Acest document însă păstrează față de sursa de inspirație o oarecare independență.³³⁵ Astfel, la începutul secolului XX existau cinci documente paralele, evident înrudite:

1. Constituțiile Apostolice, cartea a 8 a (limba greacă);
2. Epitome;
3. Rânduiala bisericească egipteană (limba latină, limba coptă, dialectul sahidic și bohairic, limba arabă și etiopiană);
4. Testamentum Domini (limba siriacă);
5. Canoanele Sfântului Ipolit (limba arabă).

Soluția definitivă referitoare la relația dintre aceste documente a fost dată în 1910 de E. Schwartz³³⁶ și confirmată de cercetările lui R.H. Connolly³³⁷. Cei doi liturgiști, independent unul față de celălalt, au ajuns la următoarele concluzii:

1. Documentul central de care depind toate celelalte lucrări este pretinsa Rânduiala bisericească egipteană, aşa cum s-a păstrat ea în colecția numită Sinodosul alexandrin și, în mod parțial, în palimpsestul de la Verona.

2. Acest document nu este altul decât Tradiția apostolică a lui Ipolit, deoarece două dintre lucrările derivate (Epitome și Canoanele lui Ipolit) poartă numele lui Ipolit și datorită faptului că fragmentele latine ale textului de la Verona conțin un prolog care evidențiază că lucrarea se referă la tradiția apostolică, iar cea precedentă face referire la harisme³³⁸, ceea ce, evident, trimite la inscripția de pe soclul statuii descoperite la Roma. Rămâne incertă doar personalitatea lui Ipolit.

Despre această personalitate, datele pe care istoria bisericească le conservă sunt destul de confuze.³³⁹ Ipolit apare ca un scriitor fecund de la începutul secolului al treilea, ale cărui opere sunt amintite de Eusebiu de Cezareea, de Sfântul Irineu și de Sfântul Fotie și de alții. Cât privește însă identificarea acestei personalități, cercetătorii s-au oprit fie la preotul Ipolit, martirizat în anul 235 și sărbătorit în ziua de 13 august, fie la episcopul Portus Romanus, martirizat în anul 253 și sărbătorit pe data de 22 august.³⁴⁰ Lucrarea a fost datată ca fiind scrisă la Roma în jurul anului 215 al erei creștine,³⁴¹ sau chiar în Alexandria sau în Siria.³⁴² Dat fiind faptul că originalul grec nu s-a păstrat, despre data probabilă a acestei scrieri pot vorbi doar mărturiile interne ale textului, aşa cum a fost el reconstituit de

³³⁵ Bernard Botte, *La Tradition Apostolique...*, p. X.

³³⁶ E. Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, 1910.

³³⁷ R.H. Connolly, *The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents* (Texts and Studies VIII, 4), Cambridge, 1916.

³³⁸ Autenticitatea acestui prolog este confirmată de Constituțiile Apostolice și de versiunea etiopiană a documentului: B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte...*, p. XI.

³³⁹ O documentare completă la acest subiect poate fi găsită la G. Bovini, *Sant' Ippolito dottore e martire del III secolo*, Rome, 1943.

³⁴⁰ A se vedea detaliata expunere a lui J.M. Hanssens, în *La Liturgie d'Hippolyte, ses documents, son titulaire, ses origines et son caractere*, Roma, 1959, ed. a doua, 1965 (=Orientalia Christiana Analecta 155), p. 247-350.

³⁴¹ Vastă bibliografie și literatură secundară la acest subiect oferă Jean Magne, *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres* (Paris, 1975), p. 193-225. De asemenea, a se vedea: Altaner, *Patrologie*, p. 82-84, 557-558; Bradshaw, *Kirchenordnungen...*, p. 668. O ipoteză împotriva atribuirii Tradiției Apostolice lui Ipolit prezintă Marcel Metzger, în *Nouvelles perspectives pour la pretendue Tradition apostolique*, Ecclesia Orans 5 (1988), p. 241-259.

³⁴² Ritualul cultic pe care îl înfățișează Tradiția Apostolică prezintă însă mai multe asemănări cu cel conservat în tradiția răsăriteană, decât cu cel cel pe care îl păstrează tradiția apuseană. A se vedea: Erich Segelberg, *The Benedictio Olei in the Apostolic Tradition of Hippolytus*, Oriens Christianus 48 (1964), p. 268-281.

către Gregory Dix³⁴³ și Bernard Botte.³⁴⁴ Lucrarea debutează cu un foarte scurt prolog, după care sunt redate câteva formulare de rugăciune pentru hirotonirea unui arhier, unui preot și unui diacon. În cazul hirotoniei arhierului lucrarea reproduce și textul anaforalei pe care noul hirotonit urma să îl rostească dacă voia în cadrul Sfintei Liturghii, deși îi era permisă improvizarea propriei rugăciuni euharistice. Urmează apoi reglementări privind conduită văduvelor, a ceteilor, a fecioarelor, a ipodiaconilor și a celor ce aveau darul vindecărilor (cap. 11-15). Pe pagini largi apoi, în capitolele 16-23, Tradiția Apostolică descrie întregul proces al inițierii creștine, începând cu rânduiala primirii în catehumenat, după care se dă o listă de profesioni incompatibile cu morala creștină, la care neofitul trebuia să renunțe după primirea lui în sânul Bisericii. Este redat apoi ritualul baptismal atât pentru adulți, cât și pentru copii, după care urmează ritualul mirungerii și al împărtășirii. Ultima parte a lucrării (cap. 24-36) tratează despre alte subiecte referitoare la cultul Bisericii, cum ar fi modul în care se frânge pâinea euharistică și în care se desfășoară o agapă creștină, timpurile rugăciunii zilnice, respectarea postului înainte de Paști, modul primirii Sfintei Împărtășanii și folosul folosirii semnului Sfintei Cruci. Lucrarea se încheie prin îndemnul de a respecta toate cele propovăduite de Sfinții Apostoli, singurul fapt care poate opri înmulțirea ereziilor.

Tradiția Apostolică nu este o carte de cult propriu-zisă, însă conține formulare euhologice aflate în uz în secolul al treilea. În ceea ce privește anafora euharistică, lucrarea descrie două celebrări: una legată de hirotonia unui arhier și alta postbaptismală.

3.4.1. Pasajele de interes liturgic din Tradiția Apostolică³⁴⁵

Capitolul 4:

„După ce episcopul a fost hirotonit, toți îi dau sărutarea păcii, salutându-l pentru că s-a făcut vrednic [de aceasta]. Apoi, diaconii trebuie să aducă darurile de jertfă și episcopul, întinzând mâinile peste aceste daruri, împreună cu toți preoții să mulțumească, zicând:

– Domnul să fie cu voi (cu toți)!

Și tot poporul să răspundă:

– Și cu Duhul tău!

– Sus să avem inimile!

– Avem către Domnul!

– Să mulțumim Domnului!

– Cu vrednicie și cu dreptate!

Apoi să continue (episcopul) spunând:

³⁴³ G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, London, 1937, 2nd edn, 1968.

³⁴⁴ B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster, 1963. A se vedea, de asemenea, G.J. Cuming, *Hippolytus. A Text for Students* (=Grove Liturgical Study 8), 1976; Arhid. Prof. Dr. Ioan Ică jr, *Canonul Ortodoxiei...*, p. 573-595.

³⁴⁵ G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition...*, p. 4-9, 18-19; Bernard Botte, *La Tradition Apostolique...*, p. 11-17, 28-29; Anton Hänggi, Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 80-81; Arhid. Prof. Dr. Ioan Ică jr, *Canonul Ortodoxiei...*, p. 574-575.

Îți mulțumim, Doamne, prin prea iubitul Tău Fiu, Iisus Hristos, pe Care, în zilele acestea mai de pe urmă, ni L-ai trimis Mântuitor, Răscumpărător și Vestitor al voii Tale, El, Care este Cuvântul Tău nedespărțit, prin Care ai făcut toate și întru Care ai binevoit; pe Care L-ai trimis din cer în sânul Fecioarei și, zămislindu-Se, S-a întrupat și S-a arătat ca Fiul Tău, născut din Duhul Sfânt și din Fecioara; Care, împlinind voia Ta și dobândindu-Ți un popor sfânt, Și-a întins mâinile Sale, când a pătimit, pentru a elibera de suferință pe cei care au crezut întru Tine;

Și când S-a dat la patima de bunăvoie, pentru a distrugе moartea, a rupe legăturile diavolului și a călca în picioare iadul și a aduce la lumină pe cei drepti și a fixa hotarul (iadului), a arăta Învierea Sa, luând pâine, Ți-a mulțumit zicând: Luați, mâncăți; Acesta este Trupul Meu, care se frângе pentru voi. De asemenea, și paharul, zicând: Acesta este Sâangele Meu, care pentru voi se varsă; când faceți aceasta, să o faceți întru pomenirea Mea.

Aducându-ne deci aminte de Moartea și de Învierea Sa, noi Îți aducem această pâine și acest potir, mulțumindu-Ți pentru că ne-ai învrednicit să stăm înaintea Ta și să-Ți aducem această slujbă.

Și ne rugăm să trimiți Duhul Tău cel Sfânt peste darurile Sfintei Tale Biserici; adunându-o pe ea într-unul, dă celor care participă la Sfintele Tale Taine de a se împărtăși (altă variantă de traducere: adunându-i într-unul, dă celor care se împărtășesc, de a se împărtăși), spre umplere de Duhul Sfânt, pentru întărirea credinței lor în adevăr, ca să Te lăudăm și să Te mărim prin Fiul Tău, Iisus Hristos, pentru că Tie se cuvine laudă și cinste, împreună cu Duhul Tău cel Sfânt, în Sfânta Ta Biserică, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin!”.

Capitolul 9, 3-5:

„Iar episcopul să mulțumească, aşa cum am spus mai sus. Nu este absolut necesar ca el să rostească aceleași cuvinte pe care noi le-am reprodus, ca și cum s-ar sili să recite din memorie, aducând mulțumire lui Dumnezeu; dar să se roage fiecare după cum poate. Dacă cineva este în stare să se roage destul de mult și să rostească o rugăciune solemnă este un lucru bun. Dar dacă cineva, când se roagă, spune o rugăciune scurtă (măsurată, limitată), să nu fie împiedicat, numai ceea ce rostește să fie cu adevărat ortodox”.

Capitolul 21: Liturghia baptismală

„Apoi darurile sunt aduse înainte episcopului de către diaconi. Acesta va mulțumi asupra pâinii, pentru (ca să fie) forma (ceea ce grecii numesc antetipul) Trupului lui Hristos, și asupra potirului, pentru ca el să fie chipul (pe care grecii o numesc homoioma = asemănarea) Sângelui, care s-a vîrsat pentru toți cei ce cred în El,³⁴⁶ (și) asupra laptelui amestecat cu miere, pentru a indica împlinirea făgăduinței făcute părinților noștri, în care El a vorbit de pământul din care curge lapte și miere; în care (pentru care), de asemenea, Hristos Și-a dat Trupul Său, prin care cei care cred sunt hrăniți precum niște copii mici, făcând dulce amărăciunea inimii prin dulceață cuvântului Său; asupra apei aduse ca ofrandă, pentru a semnifica spălarea, pentru ca omul interior, care este sufletul, să primească același lucru ca și trupul. [...]

³⁴⁶ Aici textul latin al palimpsestului de la Verona diferă față de versiunea boharică prin unele glose ale traducătorului, Botte, *La Tradition Apostolique...*, p. 54-55.

Când a frânt pâinea, (episcopul), dând fiecăruia, să spună: Pâinea cerească în Iisus Hristos. Iar cel care primește să răspundă: Amin.

Dacă nu sunt preoți suficienți, diaconii să țină potirele și să stea în ordine și cu bună-cuvînță: primul să țină apa, al doilea laptele, al treilea vinul. Și cei care primesc (Euharistia) gustă din fiecare dintre cele trei potire și, de fiecare dată, cel care va da va zice: În Dumnezeu Tatăl Atotputernic. Cel care va primi va spune: Amin; apoi: În Domnul Iisus Hristos (la care va răspunde: Amin), și mai apoi: În Dumnezeu Duhul Sfânt și Sfânta Biserică. El va spune: Amin. Se va face astfel pentru fiecare dintre cei care se împărtășesc. După ce se va termina aceasta, fiecare se va sili a face fapte bune.”

3.4.2. Analiza textelor euhologice din Tradiția Apostolică

Anaforaua euharistică pe care o descrie Tradiția Apostolică se remarcă prin concizia, sobrietatea și caracterul ei pur hristologic, căci nu apare, ca în celealte anaforale orientale, care au fost influențate de Constituțiile Apostolice, o enumerare a tuturor binefacerilor lui Dumnezeu făcute neamului omenesc, ci aici tema unică a formularului euhologic este opera de mântuire a Mântuitorului nostru Iisus Hristos.³⁴⁷ Formal, se pot distinge în această anaforă șase părți:

1. Dialogul introductiv: Sursum corda;
2. Prefață;
3. Cuvintele de instituire;
4. Anamneza;
5. Epicleza;
6. Doxologia finală.

Distinctia dintre aceste părți nu este atât de evidentă ca în anaforalele de mai târziu; totuși, structura de bază pe care acestea o au poate fi regăsită, cel puțin într-o formă embrionară, în acest formular euhologic. Lipsește doar Sanctusul, adăugat în anaforă mai târziu, și dipticele, care în timpul lui Ipolit erau rostite înainte de sărutarea păcii (capitolul 21).³⁴⁸ Secțiunea epicletică este cea care ridică probleme, pe de o parte, datorită dificultății traducerii textului latin, în acest pasaj destul de confuz, pe de altă parte, datorită unei pnevmatologii foarte elaborate pentru anul 215.³⁴⁹ În ceea ce privește prima problemă, cea filologică, textul greu de tradus al palimpsestului de la Verona este următorul: „Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate...”³⁵⁰ și el se distinge prin cele trei părți ale sale:

1. O cerere de trimitere a Sfântului Duh: (Et petimus... ecclesiae),
2. O propoziție participială, care nu are complement (in unum congregans), și
3. O rugăciune pentru roadele împărtășirii.

³⁴⁷ Bernard Botte (ed.), *Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique* (=Sources Chrétiennes 11 bis), Paris, 1946, p. 22.

³⁴⁸ Ibidem, p. 55.

³⁴⁹ O reconstituire a textului epiclezei încearcă R.H. Connolly, *The Eucharistic Prayer of Hippolytus*, în Journal of Theological Studies 39 (1938), p. 350; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl...*, p. 80; G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, London, 1937, 2nd edn 1968, p. 75-78; C.C. Richardson, *The So-Called Epiclesis in Hippolytus*, The Harvard Theological Review 40 (1947), p. 101-108.

³⁵⁰ Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte...*, p. 33.

Dificultatea vine de la faptul că participiul congregans se poate referi atât la ceea ce îl precedă (*ecclesia*), cât și la ceea ce îi urmează (*omnibus*). La toate acestea se adaugă și lipsa unei conjuncții coordonatoare care să raporteze verbul „des” la propoziția precedentă. Această stare de lucruri l-a făcut pe Gr. Dix să afirme că aici este vorba de o remaniere mai târzie ce ar fi suferit-o textul, dat fiind faptul că *Testamentum Domini*, document derivat din această lucrare, nu are nici o invocare a Sfântului Duh.³⁵¹ Traducerea propusă de Dix este aspru criticată de Richardson³⁵², iar o reconstituire critică, bazată pe riguroase cunoștințe filologice, o face B. Botte,³⁵³ pornind de la varianta latină a textului de la Verona și folosind formularul euhologic al Constituțiilor Apostolice ca sugestie pentru alegerea cuvintelor. Iată textul propus de el:

Kαὶ ἀξιοῦμέν σε ὅπως ἀποστείλης τὸ Πνεῦμα σου τὸ ἄγιον ἐπὶ τὴν προσφορὰν τῆς ἐκκλησίας. Εἰς ἓν συνάγων, δός πᾶσιν τοῖς μεταλαβοῦσιν ἀγίοις εἰς πλήρωσιν πνεύματος ἄγιου πρὸς βεβαίωσιν πίστεως ἐν ἀληθείᾳ.

În propoziția ei, în sensul clasic, participiul nu are complement. În mod frecvent însă, în limbile clasice participiul poate să apară fără complement, mai ales dacă acesta apare deja menționat în context. Problema rămâne însă la ce se raportează această propoziție participială (in unum congregans), la ceea ce o precede sau la ceea ce îi urmează? Dacă este raportată la propoziția precedentă expresiei și se poate da o valoare finală. Pentru a exprima o idee finală, limbile clasice folosesc în acest sens participiul futur; totuși, în „koine”, în același sens este folosit și participiul prezent. Traducerea atunci ar fi: „Te rugăm, trimite Duhul Tău cel Sfânt peste darul Bisericii, spre a o aduna într-unul (în unitate).”. Botte și Connolly raportează acest participiu la ceea ce urmează și propun următoarea traducere: „Te rugăm, trimite Duhul Tău cel Sfânt peste darul Bisericii. Adunându-i într-unul, dă tuturor sfintilor, care se împărtășesc, (să se împărtășească)³⁵⁴ pentru a fi umpluți de Duhul Sfânt, spre întărirea credinței în adevăr.”. Această traducere corespunde și teologiei lui Ipolit, care, cunoscând deosebit de bine opera Sfântului Irineu, folosește în mod evident simbolismul boabelor de grâu adunate într-un singur aluat, ca imagine a unității Bisericii, care celebrează neconenit misterul euharistic.³⁵⁵ În ceea ce privește problema doctrinală pe care o ridică epicleza Tradiției Apostolice s-a afirmat că ea ar fi o interpoziție a secolului patru.³⁵⁶ Totuși, trebuie remarcat faptul că Sfântul Duh nu este invocat asupra darurilor, cum o fac anaforalele de mai târziu, ci asupra credincioșilor, pentru unitatea lor, ceea ce nu se contrazice deloc cu teologia secolului al treilea.

³⁵¹ G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus...*, p. 75-79. În lucrarea sa, *The Shape of Liturgy*, Westminster, 1944, p. 158, Dix susține că textul epiclezei *Tradiției Apostolice* a suferit o remaniere în secolul patru și rezolvă greutățile gramaticale prin eliminarea propoziției: „Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae”, propunând traducerea următoare: „Noi te rugăm să dai tuturor sfintilor care se împărtășesc, să fie uniți cu Tine, spre umplere cu Duhul Sfânt...”.

³⁵² C.C. Richardson, *The So-Called Epiclesis in Hippolytus...*, p. 101-108.

³⁵³ B. Botte, *L'epiclése de l'anaphore d'Hippolyte*, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 14 (1947), p. 248-251.

³⁵⁴ Aici se poate deduce din μεταλαβοῦσιν infinitivul μεταλαβεῖν, pe care autorul a considerat a fi nepotrivit de a-l aminti.

³⁵⁵ A se vedea pe larg dezbatută această temă la Luigi Clerici, *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9. 4 und 10. 5* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44), Münster, 1966.

³⁵⁶ O analiză detaliată a discuțiilor despre epicleza Tradiției Apostolice poate fi găsită la G.J. Cuming (ed.), *Essays on Hippolytus*, Bramcote, Notts, 1978 (=Grove Liturgical Study 15), p. 39-51; A se vedea, de asemenea, Idem, *Hippolytus: a Text for Students*, (=Grove Liturgical Study 8), Bramcote, Nottingham 1976; E.C. Ratcliff, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora*, Journal of Ecclesiastical History 1 (1950), p. 29-36.

Ceea ce se poate remarcă privind textul integral al anaforalei Tradiției Apostolice este că el nu este o rugăciune fixă, invariabilă, ci este indicat ca model de urmat într-o celebrare euharistică. Episcopul este liber să improvizeze și nu este obligat să folosească o formulă memorizată. Modelul este dat spre a fi urmat, și esențiale sunt pentru autor nu atât structura și conținutul anaforalei, cât corectitudinea învățăturii de credință pe care o conține textul. Această ultimă mențiune pare a fi cea mai importantă: conștient de valoarea învățăturii ortodoxe, Ipolit este preocupat, în primul rând, ca erorile monarhismului și a modalismului să nu apară în textul euharistic.³⁵⁷ Astfel, în condițiile în care în secolul al treilea rugăciunea euharistică nu era deplină fixată, însă viața Bisericii era tulburată de luptele împotriva erezilor, principiul fundamental ce trebuia urmărit în oficierea Sfintei Liturghii a fost cel al păstrării nealterate a adevărului de credință. Cu timpul însă, odată cu marile definiții dogmatice de la Efes și Calcedon, textele euharistice ajung să fie fixate din ce în ce mai mult, ceea ce rămâne însă definiitoriu și în acest proces de fixare este același criteriu al ortodoxiei învățăturii de credință. Anaforaua euharistică trebuia să oglindească adevărul nealterat al predaniei apostolice.³⁵⁸

Rezumând, se poate afirma că anaforaua Tradiției Apostolice este un model de rugăciune euharistică aflat probabil în uz în secolul al treilea la Roma. Structura textului, temele lui fundamentale sunt o moștenire comună a Bisericii, sunt expresia tradiției apostolice primare continuu actualizate în pleroma ecclesială. Textul anaforalei este un model de urmat, și nu este paradigma formularului euhologic primar. El a influențat și a facilitat compunerea altor texte euharistice, de unde și valoarea și importanța lui pentru istoria Liturghiei în ansamblul ei.

3.5. Canoanele lui Ipolit

Deși încă din secolul al XVII-lea a fost acordată atenție acestei colecții arabe de 38 de canoane, care se încheie cu un cuvânt conclusiv, ea a fost publicată doar în 1870 de Daniel von Haneberg,³⁵⁹ iar mai apoi acest text a fost tradus în limba latină de Achelis, conținând numeroase presupuneri nefondate științific. Aceasta atribuie lucrarea aceasta lui Ipolit și ajunge la concluzia că această lucrare a fost originalul din care au derivat toate celelalte manuscrise conținând material liturgic similar. Prin urmare, un interes mare a fost acordat acestui document, până când studiile făcute de Schwartz și Connolly au demonstrat că lucrarea este în realitate mai mult un derivat al Tradiției Apostolice, datând din secolul V sau VI.

Însă, în 1956, Bernard Botte susține că lucrarea a fost compusă în Egipt, la mijlocul secolului al IV-lea,³⁶⁰ iar în 1966 René-Georges Coquin, în prima ediție critică a textului, urmează și fructifică argumentele lui Botte, propunând astfel, pe baza evidenței interne, o dată între 336 și 340 pentru scrierea acestei lucrări.³⁶¹ Acest fapt face ca acest document să fie cel mai recent derivat al Tradiției Apostolice. Astfel atenția continuă să fie și mai mult îndreptată spre acest text, pentru că el constituie o

³⁵⁷ Bernard Botte, *Tradition Apostolique et canon romain*, La Maison Dieu 87 (1966), p. 57.

³⁵⁸ Allan Bouley, *From Freedom to Formula...*, p. 125.

³⁵⁹ Daniel von Haneberg, *Canones S. Hippolyti arabice*, Munich 1870.

³⁶⁰ Bernard Botte, *L'origine des Canons d'Hippolyte*, in *Mélanges en l'honneur de Mgr Michel Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 53-63.

³⁶¹ René-Georges Coquin, *Les Canons d'Hippolyte*, Patrologia Orientalis 31/2, 1966; Traducere engleză a textului bazat pe această ediție, la Paul F. Bradshaw, *The Canons of Hippolytus* (=Alcuin/GroveLiturgical Study 2), 1987.

importantă sursă pentru cunoașterea vieții bisericesti a secolului patru, despre care puține date se cunosc, dar și pentru că el ar putea avea o contribuție importantă în reconstruirea textului Tradiției Apostolice.

3.6. Constituțiile Apostolice

Aceasta este o lucrare compozită, cuprinzând în capitolele 1-6 Didascalia, în capitolul 7 Didahia, iar în capitolul 8, Tradiția Apostolică, împreună cu alt material. Toate aceste lucrări nu au fost simplu copiate, ci ele sunt masiv prelucrate. Este în mod general acceptat că lucrarea a fost scrisă în Siria, probabil în Antiohia, între anii 375 și 380. Este puțin probabil să fi fost redactată înainte de această dată, pentru că ea conține referințe privitoare la sărbătoarea Crăciunului, care abia atunci începuse a fi serbată separat de cea a Epifaniei, dar nici după această dată, pentru că pnevmatologia pe care o conține este incompatibilă cu cea formulată la Sinodul de la Constantinopol din 381.

Identitatea și poziția teologică a compilatorului a fost mult dezbatută.³⁶² Ortodoxia acestui document a fost pusă sub semnul întrebării chiar de la Sinodul Trulan (691-692), afirmându-se că opera originală apostolică a fost prelucrată și falsificată de eretici. Sfântul Fotie, patriarhul Constantinopolului, a criticat întreaga compilație pentru arianismul ei.

În 1905, Funk editează întregul text al lucrării, folosind variantele textuale cele mai apropiate învățăturii ortodoxe, susținând că orice afirmație suspectă de erzie vine din sursele folosite de compilator.³⁶³ C.H. Turner critică metodele de selectare a textelor folosite de Funk, afirmând și demonstrând faptul că întreaga compilație este opera unui arian,³⁶⁴ iar Bernard Capelle demonstrează mai târziu că textul doxologiei care apare în Constituțiile Apostolice nu este forma originară a imnului, ci compilatorul a modificat această rugăciune adresată Mântuitorului Hristos în una adresată Tatălui.³⁶⁵ Din cauza similitudinilor de limbaj cu versiunea mai lungă a corespondenței Sfântului Ignatie al Antiohiei, cercetările au stabilit că cel care a compilat Constituțiile Apostolice a fost și interpolatorul acestei corespondențe.³⁶⁶ Cele mai recente contribuții pentru stabilirea identității celui care a alcătuit această colecție de texte le aduce Georg Wagner, care trasează paralele între Constituțiile Apostolice și scrierile lui Eunomiu,³⁶⁷ Dieter Hageborn, care atribuie această compoziție lui Iulian, un episcop eunomian din Cilicia, autor al unui comentar al cărții lui Iov, lucrare care prezintă mari asemănări cu Constituțiile Apostolice³⁶⁸, și de către Marcel Metzger, care preia ipoteza lui Hageborn, arătând că, deși lucrarea episcopului Iulian este mai explicit ariană decât Constituțiile Apostolice, totuși această

³⁶² A se vedea, M. Metzger, *Les Constitutions apostoliques* (=Sources Chrétien 320, 329, 336), Paris, 1985-1987; Louis Bouyer, *Eucharistie...*, p. 239-260; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl...*, p. 24-26, 50-51, 68-69.

³⁶³ F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 volume, Paderborn, 1905, 1979; traducerea engleză bazată pe această ediție la James Donaldson, *Constitutions of the Holy Apostles*, Edinburgh, 1886, New York, 1926, p. 387-505; Arhid. Prof. Dr. Ioan Ica jr., *Canonul Ortodoxiei...*, p. 597-784.

³⁶⁴ C.H. Turner, *A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons*, Journal of Theological Studies 15 (1913), p. 53-65; Idem, *Notes on the Apostolic Constitutions*, Journal of Theological Studies 16 (1914), p. 54-61, 523-38; 21 (1920), p. 160-168.

³⁶⁵ Bernard Capelle, *Le texte du "Gloria in exclesiis"*, Revue d'histoire ecclésiastique 44 (1949), p. 439-457.

³⁶⁶ Bibliografia la acest subiect la Altaner, *Patrologie*, p. 256.

³⁶⁷ Georg Wagner, *Zur Herkunft der apostolischen Konstitutionen*, in *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte OSB*, Louvain, 1972, p. 525-37.

³⁶⁸ Dieter Hageborn, *Der Hiobkommentar des Arianers Julian* (Berlin, 1973), p. XXXVII-LVII.

diferență se datorează faptului că aceasta din urmă este un text liturgic, structurat pe un material cultic tradițional.³⁶⁹ Metzger publică și o nouă ediție a textului, folosind o mai mare varietate de manuscrise decât a făcut-o Funk.³⁷⁰

Constituțiile Apostolice conțin trei Liturghii: cea descrisă în cartea a doua este structurată, în linii generale, după cea descrisă în Didascalia; cea conținută în cartea a șaptea este o reeditare și o amplificare a formularului liturgic al Didahiei, iar cea din cartea a opta este singurul text euharistic complet păstrat până în ziua de astăzi.

3.6.1. *Textul anaforalei euharistice din cartea a 8-a a Constituțiilor Apostolice:*

Cartea 8, 12

Dialogul introductiv

Εὐξάμενος οὖν καθ' ἑαυτὸν ὁ ἀρχιερεὺς ἄμα τοῖς
ἱερεῦσιν καὶ λαμπρὰν ἐσθῆτα μετενδὺς καὶ στὰς πρὸς
τῷ θυσιαστηρίῳ, τὸ τρόπαιον τοῦ σταυροῦ κατὰ τοῦ
μετώπου τῇ χειρὶ ποιησάμενος εἰπάτω·

Ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ
Κυρίου (20) ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ
ἀγίου Πνεύματος ἔστω μετὰ πάντων ὑμῶν. Καὶ πάντες
συμφώνως λεγέτωσαν, ὅτι· Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός
σου. Καὶ ὁ ἀρχιερεὺς· Ἄνω τὸν νοῦν. (25) Καὶ πάντες·
Ἐχομεν πρὸς τὸν Κύριον. Καὶ ὁ ἀρχιερεὺς· Ἅξιον καὶ
δίκαιον.

Καὶ ὁ ἀρχιερεὺς εἰπάτω·

Arhiereul deci, rugându-se în sine însuși împreună cu
preoții și îmbrăcat într-un veșmânt strălucitor, stând în
fața jertfelnicului și făcându-și cu mâna la frunte
semnul crucii, să spună:

Harul lui Dumnezeu Cel Atoatejitor și iubirea
Domnului Iisus Hristos și comuniunea Duhului Sfânt să
fie cu voi cu toți [2 Co. 13, 13]! Si toți să spună într-un
glas: Si cu duhul tău!

Si Arhiereul: Sus mintea! Toți: O avem la Domnul!

Si Arhiereul: Să mulțumim Domnului!

Toți: Vrednic și drept este!

Si arhiereul să spună:

Rugăciunea teologică

Ἄξιον καὶ δίκαιον ώς ἀληθῶς πρὸ πάντων ἀνυμνεῖν σε
τὸν ὄντως ὄντα Θεὸν τὸν πρὸ τῶν γενητῶν ὄντα, ἐξ οὗ
πᾶσα πατρὶα ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὄνομάζεται,
τὸν μόνον ἀγέννητον καὶ ἀναρχον καὶ ἀβασίλευτον καὶ
ἀδέσποτον, τὸν ἀνενδεή, τὸν παντὸς ἀγαθοῦ χορηγόν,
τὸν πάσης αιτίας καὶ γενέσεως κρείττονα, τὸν πάντοτε

Vrednic și drept cu adevărat este a Te lăuda pe Tine,
Cel ce ești Dumnezeu adevărat, Care ești mai înainte de
cele făcute și de la care își trage numele toată
paternitatea în ceruri și pe pământ [Ef. 3, 15], Cel singur
nenăscut, fără de început, fără împărat și fără stăpân,
nelipsit de nimic, Dăruitorul oricărui bine, mai presus

³⁶⁹ Marcel Metzger, *La theologie des Constitutions apostoliques par Clement*, Revue des Sciences Religieuses 57 (1983), p. 29-49, 112-122, 169-194, 273-294.

³⁷⁰ M. Metzger (ed.), *Les Constitutions apostoliques* (=Sources Chrétiennes 320, 329, 336), Paris, 1985-1987; Traducere parțială în limba engleză la W. Jardine Grisbrooke, *The Liturgical Portions of the Apostolic Constitutions: A Text for Students*, Alcuin/Grove Liturgical Study 13-14, 1990.

κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ώσαύτως ἔχοντα ἐξ οὗ τὰ πάντα, καθάπερ ἐκ τινος ἀφετηρίας, εἰς τὸ εἶναι παρῆλθεν.

Σὺ γάρ εῖς ή ἄναρχος γνῶσις, ή ἀδίδιος ὥρασις, ή ἀγέννητος ἀκοή, ή ἀδίδακτος σοφία, ὁ πρῶτος τῇ φύσει καὶ μόνος τῷ εἶναι καὶ κρείττων παντὸς ἀριθμοῦ· ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγάγων διὰ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ σου, αὐτὸν δὲ πρὸ πάντων αἰώνων γεννήσας βουλήσει καὶ δυνάμει καὶ ἀγαθότητι ἀμεσιτεύτως, Υἱὸν μονογενῆ, Λόγον Θεόν, σοφίαν ζῶσαν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως,

ἄγγελον τῆς μεγάλης βουλῆς σου, ἀρχιερέα σὸν καὶ προσκυνητὴν ἀξιόχρεων, βασιλέα δὲ καὶ Κύριον πάσης νοητῆς καὶ αἰσθητῆς φύσεως, τὸν πρὸ πάντων, δι' οὗ τὰ πάντα.

Σὺ γάρ, Θεὲ αἰώνιε, δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκας καὶ δι' αὐτοῦ τῆς προσηκούσης προνοίας τὰ ὅλα ἀξιοῖς· δι' οὗ γάρ τὸ εἶναι ἐχαρίσω, δι' αὐτοῦ καὶ τὸ εὖ εἶναι ἐδωρήσω· ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ σου, ὁ δι' αὐτοῦ πρὸ πάντων ποιήσας τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τὸν τοῦ μονογενοῦς ὑποφήτην καὶ διάκονον, καὶ μετ' αὐτὸν τὰ Χερουβὶμ καὶ τὰ Σεραφίμ, αἰώνας τε καὶ στρατιάς, δυνάμεις τε καὶ ἔξουσίας, ἀρχάς τε καὶ θρόνους, ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους, καὶ μετὰ ταῦτα πάντα ποιήσας δι' αὐτοῦ τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ.

Σὺ γάρ εῖς ὁ τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν στήσας καὶ ὡς δέρριν ἐκτείνας καὶ τὴν γῆν ἐπ' οὐδενὸς ιδρύσας γνώμῃ μόνῃ, ὁ πήξας στερέωμα καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν κατασκευάσας, ὁ ἔξαγαγὼν φῶς ἐκ θησαυρῶν καὶ τῇ τούτου συστολῇ ἐπαγαγὼν τὸ σκότος εἰς ἀνάπτωλαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζώων, ὁ τὸν ἥλιον τάξας εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν σελήνην εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτὸς καὶ τὸν χορὸν τῶν ἀστέρων ἐν οὐρανῷ καταγράψας εἰς αἷνον τῆς σῆς μεγαλοπρεπείας.

de orice cauză și devenire, Care ești totdeauna și întru toate Același, din Care au venit la existență toate ca dintr-o origine.

Căci Tu ești cunoașterea fără început, vederea veșnică, auzul nenăscut, înțelepciunea neînvățată, întâiul prin fire și unicul prin existență și mai presus de orice număr; Care ai adus toate de la neființă la ființă prin Fiul Tău Unul-Născut, pe Care L-ai născut nemijlocit mai înainte de toți vecii prin voință, putere și bunătate, Fiul Unul-Născut, Cuvânt Dumnezeu [In 1, 1], Înțelepciune vie, Cel Întâi-născut mai întâi decât toată zidirea [Col. 1, 15], Înger al sfatului Tău celui mare [Is. 9, 5], Arhiereu al Tău și Închinător demn de Tine, Împărat și Domn a toată firea gândită și simțită, Care e înainte de toate și prin Care sunt toate [Col. 1, 17; 1 Co. 8, 6].

Mulțumire pentru creație

Căci Tu, Dumnezeule veșnic, toate le-ai făcut prin El și prin El pe toate le învrednicești de pronia cuvenită, fiindcă prin El le-ai dat existența și tot prin El le-ai dăruit și existența bună; Tu ești Dumnezeul și Tatăl Fiului Tău Unul-Născut, Care prin El ai făcut înainte de toate Duhul Adevărului [In 14, 17], Tânărul și Slujitorul Unului-Născut, iar după El heruvimii și serafimii, veacurile și oştirile, puterile, stăpâniile și tronurile [Col. 1, 16], arhanghelii și îngerii; iar după toate acestea tot prin El ai creat această lume văzută și toate cele din ea.

Căci Tu ești Cel care ai pus cerul ca pe o boltă [Is. 40, 22] și l-ai întins ca un cort [Ps. 103, 2], Care ai așezat pământul pe nimic [Iov 26, 7] numai cu voia, Care ai fixat tăria cerului și ai făcut ziua și noaptea, Care scoți lumina din vistieriile Tale [Ir. 10, 13; Ps. 134, 7] și prin strângerea ei ai adus întunericul spre odihna vietășilor ce se mișcă în lume,

Care ai așezat soarele pe cer spre stăpânirea zilei și luna spre stăpânirea nopții [Ps. 135, 8-9] și ai înscris multimea stelelor în cer spre lauda măreției Tale.

Ο ποιήσας ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ κάθαρσιν, ἀέρα ζωτικὸν πρὸς εἰσπνοὴν καὶ ἀναπνοὴν καὶ φωνῆς ἀπόδοσιν διὰ γλώττης πληττούσης τὸν ἄέρα καὶ ἀκοὴν συνεργουμένην ὑπ’ αὐτοῦ ὡς ἐπαῖειν εἰσδεχομένην τὴν προσπίπτουσαν αὐτῇ λαλιάν· ὁ ποιήσας πῦρ πρὸς σκότους παραμυθίαν, πρὸς ἐνδείας ἀναπλήρωσιν καὶ τὸ θερμαίνεσθαι ἡμᾶς καὶ φωτίζεσθαι ὑπ’ αὐτοῦ·

ο τὴν μεγάλην θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς καὶ τὴν μὲν ἀναδείξας πλωτήν, τὴν δὲ ποσὶ βάσιμον ποιήσας, καὶ τὴν μὲν ζῷοις μικροῖς καὶ μεγάλοις πληθύνας, τὴν δὲ ἡμέροις καὶ ἀτιθάσσοις πληρώσας, φυτοῖς τε διαφόροις στέψας καὶ βοτάναις στεφανώσας καὶ ἄνθεσι καλλύνας καὶ σπέρμασι πλουτίσας·

ο συστησάμενος ἄβυσσον καὶ μέγα κύτος αὐτῇ περιθείς, ἀλμυρῶν ὕδάτων σεσωρευμένα πελάγη, περιφράξας δὲ αὐτὴν πύλαις ἄμμου λεπτοτάτης· ο πνεύμασί ποτε μὲν αὐτὴν κορυφῶν εἰς ὄρέων μέγεθος, ποτὲ δὲ στρωννύων αὐτὴν εἰς πεδίον, καί ποτε μὲν ἐκμαίνων χειμῶνι, ποτὲ δὲ πραῦνων γαλήνῃ ὡς ναυσιπόροις πλωτῆρσιν εὔκολον εἶναι πρὸς πορείαν.

ο ποταμοῖς διαζώσας τὸν ὑπὸ σοῦ διὰ Χριστοῦ γενόμενον κόσμον καὶ χειμάρροις ἐπικλώσας καὶ πηγαῖς ἀενάοις μεθύσας, ὅρεσιν δὲ περισφίγξας εἰς ἔδραν ἀτρεμῇ γῆς ἀσφαλεστάτην. Ἐπλήρωσας γάρ σου τὸν κόσμον καὶ διεκόσμησας αὐτὸν βοτάναις εὐόσμοις καὶ ιασίμοις, ζῷοις πολλοῖς καὶ διαφόροις, ἀλκίμοις καὶ ἀσθενεστέροις, ἔδωδίμοις καὶ ἐνεργοῖς, ἡμέροις καὶ ἀτιθάσσοις, ἔρπετῶν συριγμοῖς, πτηνῶν ποικίλων κλαγγαῖς, ἐνιαυτῶν κύκλοις, μηνῶν καὶ ἡμερῶν ἀριθμοῖς, τροπῶν τάξειν, νεφῶν ὄμβροτόκων διαδρομαῖς, εἰς καρπῶν γονὰς καὶ ζῷων σύστασιν, σταθμὸν ἀνέμων· διαπνεόντων ὅτε προσταχθῶσιν παρὰ σοῦ, τῶν φυτῶν καὶ τῶν βοτανῶν τὸ πλῆθος.

Καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας, ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐποίησας, κόσμου

Cel ce ai făcut apa spre băutură și curățire, aerul de viață dătător spre răsuflare și spre împlinirea vocii când limba lovește aerul și auzul e ajutat de el ca să primească grăirea care i se face;

Care ai făcut focul spre mângâiere de întuneric, spre împlinire a nevoilor noastre, pentru a fi încălziți și luminați de el;

Care ai despărțit marea cea mare de pământ și pe una ai arătat-o în stare a purta corăbii, iar pe celălalt potrivit pentru a fi călcăt de picioarele noastre; într-una ai înmulțit vietări mici și mari [Ps. 103, 25], iar pe celălalt l-ai umplut cu animale îmblânzite și sălbaticice, încununându-l cu felurite plante, împodobindu-l cu flori și îmbogățindu-l cu semințe;

Care ai alcătuit adâncul îngrădindu-l de jur-împrejur într-o mare adâncitură [Ps. 64, 7-8], oceanele pline de ape sărate, împrejmuitu-le cu porți din nisip foarte subțiri [Iov 38, 8], Care uneori l-ai ridicat prin vânturi la mărimea munților, iar alteori l-ai întins într-o câmpie; uneori îl înviforezi prin vijelii, alteori îl îmblânzești prin senin facându-l ușor de plutit pentru cei ce călătoresc cu corăbiile.

Cel ce ai încins cu râuri lumea făcută de Tine prin Hristosul Tău, Cel ce l-ai udat cu pâraie și l-ai adăpat cu izvoare necontenite și l-ai încercuit cu munți spre aşezarea neclintită și foarte sigură a pământului. Căci ai umplut lumea Ta și ai împodobit-o cu plante înmiresmate și vindecătoare, cu viețuitoare multe și felurite, puternice și mai neputincioase, spre mâncare și pentru lucru, îmblânzite și sălbaticice, cu șuierul reptilelor și ciripitul feluritelor păsări, cu ciclurile anilor și cu numărul lunilor și al zilelor, cu ordinea anotimpurilor, cu alergările norilor aducători de ploaie spre rodirea de roade și susținerea viețuitoarelor, cu greutatea vânturilor [Iov 28, 25] care, atunci când le poruncești, suflă și uscă multimea plantelor și a ierburiilor.

Și n-ai creat numai lumea, ci și pe omul locuitor al lumii, pe care l-ai făcut în ea, arătându-l podoabă a

κόσμον αὐτὸν ἀναδείξας· εἶπας γὰρ τῇ σῇ Σοφίᾳ· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὄμοιώσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ.»

Διὸ καὶ πεποίκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος σκεδαστοῦ, τῆς μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, τοῦ δὲ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων· καὶ δέδωκας αὐτῷ κατὰ μὲν τὴν ψυχὴν τὴν λογικὴν διάγνωσιν, εὺσεβείας καὶ ἀσεβείας διάκρισιν, δικαίου καὶ ἀδίκου παρατήρησιν, κατὰ δὲ τὸ σῶμα τὴν πένταθλον ἐχαρίσω αἱσθησιν καὶ τὴν μεταβατικὴν κίνησιν.

lumii, căci Tu ai zis înțelepciunii Tale: «Să facem om după chipul și asemănarea noastră ca să stăpânească peste peștii mari și păsările cerului» [Fc. 1, 26].

De aceea l-ai făcut din suflet nemuritor și trup supus risipirii: unul din nimic, altul din cele patru stihii și i-ai dat lui prin suflet cunoașterea rațională, deosebirea bunei cinstiri de necinstire, observarea dreptății și nedreptății, iar prin trup i-ai dăruit cinci simțuri și mișcarea dintr-un loc în altul.

Mulțumire pentru iconomia măntuirii din Vechiul Legământ

Σὺ γάρ, Θεὲ παντοκράτορ, διὰ Χριστοῦ παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολὰς ἐφύτευσας παντοίων φυτῶν ἔδωδίμων κόσμῳ, καὶ ἐν αὐτῷ, ὡς ἂν ἐν ἑστίᾳ πολυτελεῖ, εἰσήγαγες αὐτὸν καὶ ἐν τῷ ποιεῖν νόμον δέδωκας αὐτῷ ἔμφυτον, ὅπως οἴκοθεν καὶ παρ’ ἑαυτοῦ ἔχοι τὰ σπέρματα τῆς θεογνωσίας. Εἰσαγαγὼν δὲ εἰς τὸν τῆς τρυφῆς παράδεισον, πάντων μὲν ἀνῆκας αὐτῷ τὴν ἐξουσίαν πρὸς μετάληψιν, ἐνὸς δὲ μόνου τὴν γεῦσιν ἀπεῖπας ἐπ’ ἐλπίδι κρειττόνων, ἵνα, ἐὰν φυλάξῃ τὴν ἐντολήν, μισθὸν ταύτης τὴν ἀθανασίαν κομίσηται.

Căci Tu, Dumnezeul Atotțitorule, ai sădит, prin Hristos, în Eden o grădină spre răsărit [Fc. 2, 8], împodobind-o cu tot felul de plante hrănitoare, și l-ai pus în ea ca într-un locaș de mult preț și când l-ai făcut i-ai dat o lege înăscută, ca să aibă de la sine însuși semințele cunoașterii lui Dumnezeu. Si, ducându-l în raiul desfășării [Fc. 3, 23-24], i-ai lăsat libertatea de a gusta din toate [Fc. 2, 16-17], oprindu-l de la gustarea doar dintr-unul singur spre nădejdea unor lucruri mai bune ca, dacă va păzi porunca, să primească drept răsplătă nemurirea.

Ἀμελήσαντα δὲ τῆς ἐντολῆς καὶ γευσάμενον ἀπηγορευμένου καρποῦ ἀπάτῃ ὄφεως καὶ συμβουλίᾳ γυναικὸς τοῦ μὲν παραδείσου δικαίως ἐξώσας αὐτὸν, ἀγαθότητι δὲ εἰς τὸ παντελὲς ἀπολλύμενον οὐχ ὑπερεῖδες, σὸν γὰρ ἦν δημιούργημα, ἀλλὰ καθυποτάξας αὐτῷ τὴν κτίσιν δέδωκας αὐτῷ οἰκείοις ιδρῶσιν καὶ πόνοις πορίζειν ἑαυτῷ τὴν τροφήν, σοῦ πάντα φύοντος καὶ αὔξοντος καὶ πεπαίνοντος· χρόνῳ δὲ πρὸς ὀλίγον αὐτὸν κοιμίσας ὄρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας, ὅπου θανάτου λύσας ζωὴν ἐξ ἀναστάσεως ἐπηγγεῖλο.

El însă, prin amăgirea sharpelui și la sfatul femeii, nepăsându-i de poruncă și gustând din rodul oprit, l-ai izgonit pe bună dreptate din rai, dar în bunătatea Ta nu l-ai trecut cu vederea pentru a fi pierdut pentru totdeauna, căci era făptura Ta, ci Tu Care i-ai supus făptura, i-ai dat să-și câștige hrana prin sudorile și ostenelele lui, deși Tu ești Cel ce faci să încolțească, să crească și să se rodească toate; și adormindu-l puțin l-ai chemat cu jurământ la o naștere din nou și, desființând hotarul morții, i-ai făgăduit viață din înviere.

Καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ εἰς πλῆθος ἀνάριθμον χέας, τοὺς ἐμμείναντάς σοι ἐδόξασας, τοὺς δὲ ἀποστάντας σου ἐκόλασας, καὶ τοῦ μὲν Ἄβελ ὡς ὄσιον

Dar n-ai făcut numai acest lucru, ci ai revărsat urmașii lui într-o mulțime nenumărată, pe cei care au stăruit în Tine i-ai slăvit, pe cei care s-au depărtat de Tine i-ai

προσδεξάμενος τὴν θυσίαν, τοῦ δὲ ἀδελφοκτόνου Καὶν ἀποστραφεὶς τὸ δῶρον ως ἐναγοῦς· καὶ πρὸς τούτοις τὸν Σὴθ καὶ τὸν Ἐνὼς προσελάβον καὶ τὸν Ἐνὼχ μετατέθεικας.

Σὺ γὰρ εῖ ὁ δημιουργὸς τῶν ἀνθρώπων καὶ τῆς ζωῆς χορηγὸς καὶ τῆς ἑνδείας πληρωτῆς καὶ τῶν νόμων δοτήρ καὶ τῶν φυλαττόντων αὐτοὺς μισθαποδότης καὶ τῶν παραβαινόντων αὐτοὺς ἔκδικος, ὁ τὸν μέγαν κατακλυσμὸν ἐπαγαγὼν τῷ κόσμῳ διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀσεβησάντων, καὶ τὸν δίκαιον Νῶε ρύσαμενος ἐκ τοῦ κατακλυσμοῦ ἐν λάρνακι σὸν ὄκτω ψυχαῖς, τέλος μὲν τῶν παρωχηκότων, ἀργὴν δὲ τῶν μελλόντων ἐπιγίνεσθαι· ὁ τὸ φοβερὸν πῦρ κατὰ τῆς σοδομηνῆς πενταπόλεως ἐξάφας καὶ γῆν καρποφόρον εἰς ἄλμην θέμενος ἀπὸ κακίας τῶν κατοικούντων ἐν αὐτῇ, καὶ τὸν ὄσιον Λὼτ ἐξαρπάσας τοῦ ἐμπρησμοῦ. Σὺ εῖ ὁ τὸν Αἴβραὰμ ρύσαμενος ἐκ προγονικῆς ἀσεβείας καὶ κληρονόμον τοῦ κόσμου καταστήσας καὶ ἐμφανίσας αὐτῷ τὸν Χριστόν σου, ὁ τὸν Μελχισεδέκ ἀρχιερέα σῆς λατρείας προχειρισάμενος, ὁ τὸν πολύτλαν θεράποντά σου Ἰώβ νικητὴν τοῦ ἀρχεκάκου ὄφεως ἀναδείξας, ὁ τὸν Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας νιὸν ποιησάμενος, ὁ τὸν Ἰακὼβ πατέρα δώδεκα παίδων καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ εἰς πλῆθος χέας καὶ εἰσαγαγὼν εἰς Αἴγυπτον ἐν ἐβδομήκοντα πέντε ψυχαῖς.

Σύ, Κύριε, τὸν Ἰωσὴφ οὐχ ὑπερεῖδες, ἀλλὰ μισθὸν τῆς διὰ σὲ σωφροσύνης ἔδωκας αὐτῷ τὸ τῶν Αἴγυπτίων ἄρχειν

σύ, Κύριε, Ἐβραίον ύπὸ Αἴγυπτίων καταπονούμένους οὐ περιεῖδες διὰ τὰς πρὸς τοὺς πατέρας αὐτῶν ἐπαγγελίας, ἀλλ’ ἐρρύσω, κολάσας Αἴγυπτίους. Παραφθειράντων δὲ τῶν ἀνθρώπων τὸν φυσικὸν νόμον καὶ τὴν κτίσιν ποτὲ μὲν αὐτόματον νομισάντων, ποτὲ δὲ πλεῖον ἡ δεῖ τιμησάντων καὶ σοί, τῷ Θεῷ τῶν πάντων, συνταττόντων, οὐκ εἰασας πλανᾶσθαι, ἀλλὰ ἀναδείξας τὸν ἄγιόν σου θεράποντα Μωϋσῆν, δι’ αὐτοῦ πρὸς βοήθειαν τοῦ φυσικοῦ τὸν γραπτὸν νόμον δέδωκας, καὶ

pedepsit, primind jertfa lui Abel pentru că era a unui cuvios, dar întorcând spatele darului ucigașului de frate Cain, pentru că era a unui spurcat; pe lângă acestea, pe Set și pe Enos i-aia luat la Tine, iar pe Enoch l-aia mutat la Tine [Fc. 4, 25-26; 5, 24].

Căci Tu ești Creatorul oamenilor și Dăruitorul Vieții, Plinitorul lipsurilor, Dătătorul Legilor și Răsplătititorul celor care le încalcă; Care ai adus asupra lumii mărele potop din pricina neleguiurilor oamenilor și l-ai izbăvit din potop în arcă pe Noe cu opt suflete, făcând sfârșitul unei omeniri și începutul alteia, viitoare.

Tu ești Cel care ai aprins un foc înfricoșător împotriva celor cinci orașe ale sodomenilor, schimbând în sare pământul lor roditor din pricina răutății locuitorilor lui, iar pe cuviosul Lot l-ai răpit din foc. Tu ești Cel care l-ai izbăvit pe Avraam din neleguirea strămoșilor lui, l-ai făcut moștenitor al lumii, și i-ai arătat pe Hristosul Tău, Care l-ai rânduit arhieereu al slujirii Tale pe Melchisedec, Care pe mult încercatul Tău slujitor Iosif l-ai arătat biruitor asupra şarpei, începătorul răului, Care l-ai făcut pe Isaac fiu al făgăduinței, Care l-ai revărsat pe Iacob, părinte a doisprezece fii, și pe cei din el într-o mulțime și l-ai făcut să intre în Egipt în număr de șaptezeci și cinci de suflete.

Tu, Doamne, nu l-ai trecut cu vederea pe Iosif, ci i-ai dat drept răsplătă a înfrângării pentru Tine stăpânirea asupra egiptenilor.

Tu, Doamne, din pricina făgăduințelor făcute părinților lor, n-ai trecut cu vederea nici pe evreii împilați de egipteni, ci i-ai izbăvit pedepsindu-i pe egipteni. Dar pentru că oamenii au stricat legea firii și când au socotit zidirea mișcându-se de la sine, când au cinstit-o mai mult decât trebuie și au pus-o pe același plan cu Tine, Dumnezeule a toate, nu i-ai lăsat să rătăcească, ci ai arătat pe sfântul tău slujitor Moise și prin el ai dat legea scrisă spre ajutor celei naturale, și

τὴν κτίσιν ἔδειξας σὸν ἔργον εἶναι, τὴν δὲ πολύθεον πλάνην ἔξωρισας· τὸν Ααρὼν καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ ἱερατικὴν τιμῆν ἔδόξασας, Ἐβραίους ἀμαρτόντας ἐκόλασας, ἐπιστρέψαντας προσεδέξω. Τοὺς Αἰγυπτίους δεκαπλήγω ἐτιμώρησω, θάλασσαν διελῶν Ἰσραηλίτας διεβίβασας, Αἰγυπτίους ἐπιδιώξαντας ὑποβρυχίους ἀπώλεσας, ἔνδιφρον ὕδωρ ἐγλύκανας, ἐκ πέτρας ἀκροτόμου ὕδωρ ἀνέχεας, ἐξ οὐρανοῦ τὸ μάννα ὕσας, τροφὴν ἐξ ἀέρος ὄρτυγομήτραν, στῦλον πυρὸς πρὸς φωτισμὸν τὴν νύκτα καὶ στῦλον νεφέλης ἡμέρας πρὸς σκιασμὸν θάλπους·

τὸν Ἰησοῦν στρατηγὸν ἀνέδειξας, ἐπτὰ ἔθνη Χαναναίων δι’ αὐτοῦ καθεῖλες, Ἰορδάνην ἔρρηξας, τοὺς ποταμοὺς Ἡθὰμ ἔξήρανας, τείχη κατέρρηξας ἄνευ μηχανημάτων καὶ χειρὸς ἀνθρωπίνης.

aşa ai arătat creația drept lucrul Tău și ai izgonit rătăcirea cea idolească; pe Aaron și pe urmășii lui i-ai slăvit cu cinstea preoției, iar pe evrei când păcătuiau i-ai pedepsit, iar când s-au întors i-ai primit. Pe egipteni i-ai pedepsit cu zece plăgi; despărțind marea, i-ai trecut prin ea pe israeliți, iar pe egipteni, care-i urmăreau, i-ai dat pierzaniei înecându-i sub ape; ai îndulcit cu un lemn apa amară, iar dintr-o stâncă tare ai revărsat apă; ai făcut să ploauă din cer mană, iar din văzduh prepelițe; le-ai dat un stâlp de foc spre luminare noaptea și un stâlp de nor ziua spre umbrire de arșiță; l-ai arătat conducător pe Iosua și prin el ai surpat șapte neamuri ale canaaniților; ai despărțit apele Iordanului și ai secat râurile Etanului, ai doborât zidurile [Ierihonului] fără arme și fără mâna de om.

Trisaghionul biblic

Ὑπὲρ πάντων σοι ἡ δόξα, Δέσποτα παντοκράτορ. Σὲ προσκυνεῖ πᾶν ἀσώματον καὶ ἄγιον τάγμα· σὲ προσκυνεῖ ὁ Παράκλητος· πρὸ δὲ πάντων ὁ ἄγιός σου Παῖς Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ὁ Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν, σοῦ δὲ ἄγγελος καὶ τῆς δυνάμεως ἀρχιστρατηγὸς καὶ ἀρχιερεὺς αἰώνιος καὶ ἀτελεύτητος

σὲ προσκυνοῦσιν ἀνάριθμοι στρατιαὶ ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, κυριοτήτων, θρόνων, ἀρχῶν, ἔξουσιῶν, δυνάμεων, στρατιῶν αἰώνιων τὰ Χερουβῖμ καὶ τὰ ἔξαπτέρυγα Σεραφὶμ ταῖς μὲν δυσὶν κατακαλύπτοντα τὸν πόδας, ταῖς δὲ δυσὶ τὰς κεφαλάς, ταῖς δὲ δυσὶ πετόμενα, καὶ λέγοντα ἄμα χιλίαις χιλιάσιν ἀρχαγγέλων καὶ μυρίαις μυριάσιν ἀγγέλων ἀκαταπαύστως καὶ ἀσιγήτως βιώσαις, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἄμα εἰπάτω

Ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος Κύριος Σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ εὐλογητὸς εἰ εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Pentru toate acestea, slavă Tie, Stăpâne Atoatejitorule. Tie se închină toată ceata celor fără de trup și sfântă [a îngerilor]; Tie Se închină Mângâietorul, iar înainte de toate Sfântul Tău Fiu, Iisus, Hristosul, Domnul și Dumnezeul nostru, Îngerul Tău și Arhistrategul puterii Tale, și arhiereu veșnic și fără sfârșit;

Tie se închină oştirile nenumărate și veșnice ale îngerilor, arhanghelilor, domniilor, stăpâniilor și puterilor, heruvimii și serafimii cei cu șase aripi, care cu două își acoperă picioarele, cu două fețele, cu două capete, iar cu două zboară [Is. 6, 2], zicând împreună cu mii de mii de arhangheli și zeci de mii de zeci de mii de îngeri, strigând neîncetat și fără tăcere – și tot poporul să spună împreună:

Sfânt! Sfânt! Sfânt, Domnul Savaot! Plin e cerul și pământul de slava Lui [Is. 6, 3]! Binecuvântat ești în veci. Amin.

Mulțumirea pentru iconomia mântuirii din Noul Legământ – Rugăciunea hristologică

Kai ó árchiereus ἔξῆς λεγέτω·

Ἄγιος γάρ εἰ ως ἀληθῶς καὶ πανάγιος, ὑψιστος καὶ ὑπερυψούμενος εἰς τὸν αἰῶνας. Ἅγιος δὲ καὶ ὁ μονογενῆς σου Υἱός, ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς εἰς πάντα ὑπηρετησάμενός σοι τῷ Θεῷ αὐτοῦ καὶ Πατρὶ εἰς τε δημιουργίαν διάφορον καὶ πρόνοιαν κατάλληλον οὐ περιεῖδεν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπολλύμενον, ἀλλὰ μετὰ φυσικὸν νόμον, μετὰ νομικὴν παραίνεσιν, μετὰ προφητικὸν ἐλέγχους καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστασίας, παραφθειρόντων σὺν τῷ θετῷ καὶ τὸν φυσικὸν νόμον καὶ τῆς μνήμης ἐκβαλλόντων τὸν κατακλυσμόν, τὴν ἐκπύρωσιν, τὰς κατ’ Αἴγυπτιον πληγάς, τὰς κατὰ Παλαιστινῶν σφαγάς, καὶ μελλόντων ὅσον οὐδέπω ἀπόλλυσθαι πάντων, εὑδόκησεν αὐτὸς γνώμῃ σῇ ὁ δημιουργὸς ἀνθρώπου ἄνθρωπος γενέσθαι, ὁ νομοθέτης ὑπὸ νόμους, ὁ ἀρχιερεὺς ἱερεῖν, ὁ ποιμὴν πρόβατον· Καὶ ἔξευμενίσατο σε τὸν ἑαυτοῦ Θεὸν καὶ Πατέρα καὶ τῷ κόσμῳ κατήλλαξεν γενόμενος ἐκ παρθένου, ὀργῆς τὸν πάντας ἡλευθέρωσεν γενόμενος ἐκ παρθένου, γενόμενος ἐν σαρκὶ ὁ Θεὸς Λόγος, ὁ ἀγαπητὸς Υἱός, ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, κατὰ τὰς περὶ αὐτοῦ ὑπὸ αὐτοῦ προρρηθείσας προφητείας ἐκ σπέρματος Δανιὴλ καὶ Αβραάμ, φυλῆς Ἰούδα· καὶ γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου ὁ διαπλάσσων πάντας τὸν γεννωμένους, καὶ ἐσαρκώθη ὁ ἄσαρκος, ὁ ἀχρόνως γεννηθεὶς ἐν χρόνῳ γεγέννηται.

Πολιτευσάμενος ὁσίως καὶ παιδεύσας ἐνθέσμως, πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀπελάσας, σημειά τε καὶ τέρατα ἐν τῷ λαῷ ποιήσας, τροφῆς καὶ ποτοῦ καὶ ὑπνου μεταλαβὼν ὁ τρέφων πάντας τὸν χρῆζοντας τροφῆς καὶ ἐμπιπλῶν πᾶν ζῷον εὐδοκίας, ἐφανέρωσέν σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀγνοοῦσιν αὐτό, τὴν ἄγνοιαν ἐφυγάδευσεν, τὴν εὐσέβειαν ἀνεζωπύρωσεν, τὸ θέλημά σου ἐπλήρωσεν, τὸ ἔργον ὃ ἔδωκας αὐτῷ ἐτελείωσεν.

Iar arhieul să spună în continuare:

Sfânt ești cu adevărat și preașfânt, preainalt și înălțat în veci [Dn. 5, 52]. Sfânt e și Fiul Tânăr Unul-Născut, Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, Care în toate îți slujește Tie, Dumnezeului și Tatălui Său pentru o creație bogată și o providență potrivită ei; Care n-a trecut cu vederea neamul oamenilor care pierea, ci după legea naturală, după îndemnurile Legii [scrise], după muștrările profetilor și ocrotirile îngerilor, căci, întrucât au stricat împreună Legea scrisă și legea naturală și și-au scos din amintire potopul, focul, plăgile egiptenilor, junghierile palestinienilor, urmău să piară aproape cu toții,

cu voia Ta, însuși Creatorul omului a binevoit a se face om, Legiuitorul S-a făcut ajuns sub legi; Arhieul S-a făcut jertfă, iar Păstorul S-a făcut oaie; și Te-a împlânzit pe Tine Dumnezeul și Tatăl Lui și Te-a împăcat cu lumea [2 Co. 5, 19], și i-a eliberat pe toți de mânia care zacea asupra lor, născându-Se din Fecioară, născându-Se în trup, El Dumnezeu Cuvântul [In 1, 1] Fiul Cel iubit [Mt. 3, 17], Cel născut mai întâi decât toată zidirea [Ga. 1, 15]; potrivit profetilor rostite despre Sine de El însuși S-a născut din sămânța lui David [Rm. 1, 3] și a lui Avraam, din seminția lui Iuda; și Cel care i-a plămădit pe toți cei născuți a ajuns în pântece de Fecioară, Cel fără trup S-a intrupat și Cel Născut mai înainte de veci S-a născut în timp.

Și, viețuind cu cuviosie și învățând în chip legiuitor, a alungat dintre oameni toată boala și neputința [Mt. 4, 23], făcând semne și minuni în popor [Fa. 5, 12], a gustat hrană, băutură și somn Cel ce-i hrănește pe toți cei care au nevoie de hrană și satură în bunăvoie. Lui tot ce-i viu [Ps. 144, 16], a făcut arătat Numele Său [In 17, 6] celor care nu-l cunoșteau, a pus pe fugă neștiința, a reaprins buna cinstire, a împlinit voia Ta, a desăvârșit lucrul pe care I l-a dat [In 17, 4].

Καὶ ταῦτα πάντα κατορθώσας, χερσὶν ἀνόμων κατασχεθεῖς ἱερέων καὶ ἀρχιερέων ψευδωνύμων καὶ λαοῦ παρανόμου προδοσίᾳ τοῦ τὴν κακόνοιαν νοσήσαντος καὶ πολλὰ παθὼν ὑπ’ αὐτῶν καὶ πᾶσαν ἀτιμίαν ὑποστάς σῇ συγχωρήσει, παραδοθεῖς Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι καὶ κριθεὶς ὁ κριτῆς καὶ κατακριθεὶς ὁ σωτήρ, σταυρῷ προστηλώθη ὁ ἀπαθῆς καὶ ἀπέθανεν ὁ τῇ φύσει ἀθάνατος καὶ ἐτάφη ὁ ζωοποιός, ἵνα πάθους λύσῃ καὶ θανάτου ἐξέληται τούτους, δι’ οὓς παρεγένετο, καὶ ἥρξῃ τὰ δεσμὰ τοῦ διαβόλου καὶ ῥύσηται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης αὐτοῦ. Καὶ ἀνέστη ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ τεσσαράκοντα ἡμερῶν συνδιατρίψας τοῖς μαθηταῖς, ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν σου τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς αὐτοῦ.

Și după ce a făcut toate acestea, fiind ținut de mâinile fără de lege ale preoților și arhiereilor, numiți aşa în chip minciuni, și ale poporului neleguit prin vânzarea celui ce suferea de răutate, și pătimind cu îngăduință Ta multe și suferind toată necinstea, predat fiind lui Pilat și fiind judecat El, Judecătorul, și osândit El, Mântuitorul, a fost pironit pe cruce El, Cel nepătimitor, a murit El, Cel prin fire nemuritor, și a fost îngropat El, Cel de viață făcător, ca să-idezlege de suferință și să-i smulgă morții pe cei pentru care a venit, să-i smulgă din legăturile diavolului și să-i izbăvească pe oameni din amăgirea lui. Și a inviat a treia zi și, petrecând timp de patruzeci de zile cu ucenicii Săi, a fost înălțat la ceruri și a sezut de-a dreapta Ta, a Dumnezeului și Tatălui Său.

Cuvintele de instituire

Μεμνημένοι οὖν ὃν δι’ ἡμᾶς ὑπέμεινεν, εὐχαριστοῦμέν σοι, Θεὲ παντοκράτορ, οὐχ ὅσον ὄφελομεν, ἀλλ’ ὅσον δυνάμεθα, καὶ τὴν διάταξιν αὐτοῦ πληροῦμεν. Ἐν ᾧ γὰρ νυκτὶ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον ταῖς ὄγίαις καὶ ἀμώμοις αὐτοῦ χερσὶν καὶ ἀναβλέψας πρὸς σέ, τὸν Θεὸν αὐτοῦ καὶ Πατέρα, καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἰπών· «Τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης, λάβετε ἐξ αὐτοῦ, φάγετε, τοῦτο ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ περὶ πολλῶν θρυπτόμενον εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν.» Ωσαύτως καὶ τὸ ποτήριον κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἀγίσσας ἐπέδωκεν αὐτοῖς λέγων· «Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτο ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ πίνητε τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω.»

Aducându-ne aminte deci de cele ce pe care le-a răbdat pentru noi, îți mulțumim Tie, Părinte Atoatejitorule, nu cât ar trebui, ci cât putem, și plinim porunca Lui. Căci în noaptea în care a fost vândut, luând pâine cu sfîntele și preacuratele Sale mâini, privind în sus spre Tine, Dumnezeul și Tatăl Său, frângând a dat ucenicilor Săi, zicând: «Aceasta e taina noului legământ!Luați din ea, mâncăți, acesta este Trupul Meu care Se frânge pentru mulți spre iertarea păcatelor!» Asemenea, amestecând paharul din vin și din apă și sfîntindu-1, l-a dat lor, zicând: «Beți dintru Acesta toti, Aceasta e Sâangele Meu, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor [Mt. 26, 27-28]! Aceasta să faceți întru pomenirea Mea! Căci ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moarta Mea vestiți până ce voi veni [1 Co. 11, 24-26].»

Anamneza

Μεμνημένοι οὖν τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἐπανόδου καὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ δευτέρας παρουσίας, ἐν ᾧ ἔρχεται μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, προσφέρομέν σοι, τῷ βασιλεῖ καὶ Θεῷ, κατὰ τὴν αὐτοῦ διάταξιν τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, εὐχαριστοῦντές σοι δι' αὐτοῦ ἐφ' οὓς κατηξίωσας ἡμᾶς ἐστάναι ἐνώπιόν σου καὶ ἴερατεύειν σοι.

Aducându-ne deci aminte de pătimirea Lui, de moarte, de înviere, de urcarea înapoi la ceruri și de a Doua Sa Venire viitoare, în care va veni cu slavă și putere să judece viii și morții și să dea fiecăruia după faptele Lui, îți aducem Te, Împăratului și Dumnezeu, după porunca Lui, această pâine și paharul acesta, mulțumindu-Ți, prin El, pentru că ne-ai învrednicit să stăm înaintea Ta și să-Ți slujim Te.

Epicleza

Καὶ ἀξιοῦμέν σε, ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεής Θεός, καὶ εὐδοκῆσῃς ἐν αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ σου καὶ καταπέμψῃς τὸ ἄγιόν σου Πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου· ἵνα οἱ μεταλαμβάνοντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσιν πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἀμαρτιῶν τύχωσιν, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ρύσθῶσιν, Πνεύματος ἀγίου πληρωθῶσιν, ἀξιοί τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰώνιου τύχωσιν, σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντοκράτορ.

Și Te rugăm să privești cu bunăvoieță peste darurile acestea puse înaintea Ta, Dumnezeule, Care n-ai lipsă de nimic, și să binevoiești în ele spre cinstea Hristosului Tău, și să trimiți peste jertfa aceasta pe Duhul Tău Cel Sfânt, pe Martorul pătimirilor Domnului Iisus, ca să arate această pâine Trupul Hristosului Tău și paharul acesta Sâangele Hristosului Tău, ca aceia care se vor împărtași din el să fie întăriți în buna cinstire, să dobândească iertarea păcatelor, să fie izbăviți de diavol și de rătăcirea lui, să se umple de Duhul Sfânt, să se facă vrednici de Tine, să câștige viața veșnică, împăcându-Te cu ei, Tu, Stăpâne Atoatejitorule.

Dipticele

Ἐτι δεόμεθά σου, Κύριε, καὶ ύπερ τῆς ἀγίας σου Ἑκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἔως περάτων, ἣν περιεποίησω Ἑκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἔως περάτων, ἣν περιεποίησω τῷ τιμίῳ αἷματι τοῦ Χριστοῦ σου, ὅπως αὐτὴν διαφυλάξῃς ἀσειστον καὶ ἀκλυδώνιστον ὅχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος· καὶ ύπερ πάσης ἐπισκοπῆς τῆς ὄρθοτομούσης τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.

Încă Te rugăm, Doamne, pentru sfânta Ta Biserică cea de la o margine la alta a lumii, pe care ai câștigat-o cu scump Sâangele Hristosului Tău [1 Ptr. 1, 19], ca să o păzești neclătinată și neînvorată până la sfârșitul veacului, și pentru întreg episcopatul care drept învață cuvântul adevarului Tău [2 Tim. 2, 15].

"Ετι παρακαλοῦμέν σε καὶ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς τοῦ προσφέροντός σοι οὐδενίας καὶ ὑπὲρ παντὸς τοῦ πρεσβυτερίου, ὑπὲρ τῶν διακόνων καὶ παντὸς τοῦ κλήρου, ἵνα πάντας σοφίσῃς καὶ Πνεύματος ἀγίου πληρώσῃς.

"Ετι παρακαλοῦμέν σε, Κύριε, ὑπὲρ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ καὶ παντὸς τοῦ στρατοπέδου, ἵνα εἰρηνεύωνται τὰ πρὸς ἡμᾶς, ὅπως ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ὁμονοίᾳ διάγοντες τὸν πάντα χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν δοξάζωμέν σε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.

"Ετι προσφέρομέν σοι καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἀγίων, πατριαρχῶν, προφητῶν, δικαίων, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὄμολογητῶν, ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, ὑποδιακόνων, ἀναγνωστῶν, ψαλτῶν, παρθένων, χηρῶν, λαϊκῶν καὶ πάντων ὃν αὐτὸς ἐπίστασαι τὰ ὄνόματα.

"Ετι προσφέρομέν σοι ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τούτου, ἵνα ἀναδείξῃς αὐτὸν εἰς ἔπαινον τοῦ Χριστοῦ σου βασιλείου ἱεράτευμα, ἔθνος ἀγιον· ὑπὲρ τῶν ἐν παρθενίᾳ καὶ ἀγνείᾳ, ὑπὲρ τῶν χηρῶν τῆς Ἐκκλησίας, ὑπὲρ τῶν ἐν σεμνοῖς γάμοις καὶ τεκνογονίαις, ὑπὲρ τῶν νηπίων τοῦ λαοῦ σου, ὅπως μηδένα ἡμῶν ἀπόβλητον ποιήσῃς.

"Ετι ἀξιοῦμέν σε καὶ ὑπὲρ τῆς πόλεως ταύτης καὶ τῶν ἐνοικούντων, ὑπὲρ τῶν ἐν ἀρρωστίαις, ὑπὲρ τῶν ἐν πικρῷ δουλείᾳ, ὑπὲρ τῶν ἐν ἐξορίαις, ὑπὲρ τῶν ἐν δημεύσει, ὑπὲρ πλεόντων καὶ ὁδοιπορούντων, ὅπως πάντων ἐπίκουρος γένηται, πάντων βοηθός καὶ ἀντιλήπτωρ.

"Ετι παρακαλοῦμέν σε ὑπὲρ τῶν μισούντων ἡμᾶς καὶ διωκόντων ἡμᾶς διὰ τὸ ὄνομά σου, ὑπὲρ τῶν ἔξοδοντων καὶ πεπλανημένων, ὅπως ἐπιστρέψῃς αὐτοὺς εἰς ἀγαθὸν καὶ τὸν θυμὸν αὐτῶν πραῦγῃς.

"Ετι παρακαλοῦμέν σε καὶ ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων τῆς Ἐκκλησίας καὶ ὑπὲρ τῶν χειμαζομένων ὑπὸ τοῦ ἀλλοτρίου καὶ ὑπὲρ τῶν ἐν μετανοίᾳ ἀδελφῶν ἡμῶν, ὅπως τοὺς μὲν τελειώσῃς ἐν τῇ πίστει, τοὺς δὲ καθαρίσῃς ἐκ τῆς ἐνεργείας τοῦ πονηροῦ, τῶν δὲ τὴν μετάνοιαν προσδέξῃ, καὶ συγχωρήσῃς αὐτοῖς τε καὶ ἡμῖν τὰ παραπτώματα ἡμῶν. καὶ συγχωρήσῃς αὐτοῖς τε καὶ ἡμῖν τὰ παραπτώματα ἡμῶν.

Încă Te rugăm și pentru a mea nimicnicie, care îți aduce această ofrandă, pentru toată preoțimea, pentru diaconi și pentru tot clerul, ca pe toți să-i înțelepțești și să-i umpli de Duhul Sfânt.

Încă Te rugăm, Doamne, pentru împărat, pentru cei din dregătorii [1 Tim. 2, 12] și pentru toată oștirea, ca pace să aibă cele ale noastre, pentru ca petrecând în liniște și înțelegere toată vremea vieții noastre, să Te slăvim prin Iisus Hristos, nădejdea noastră [1 Tim. 1, 1].

Încă îți aducem această ofrandă și pentru toți sfinții care Ti-au bineplăcut din veac, patriarhi, profeti, drepti, apostoli, mucenici, mărturisitori, episcopi, prezbiteri, diaconi, ipodiaconi, cîteți, cântăreți, fecioare, văduve, laici și toți ale căror nume le știi Tu însuți.

Încă îți aducem ofrandă și pentru poporul acesta, ca să-l arăți spre lauda Hristosului Tău preoție împărătească, neam sfânt [1 Ptr. 2, 9]; pentru cei care viețuiesc în feciorie și curăție, pentru văduvele Bisericii, pentru cei care viețuiesc în nunți cinstite și facere de prunci, pentru copiii poporului Tău, ca să nu-l faci lepădat pe niciunul dintre noi.

Încă Te rugăm și pentru orașul acesta și cei ce locuiesc în el, pentru cei bolnavi, pentru cei ce sunt în amara robie, pentru cei din surghiunuri, pentru cei din închisori, pentru cei ce călătoresc pe ape și pe uscat, ca să fii ajutorul și ocrotitorul tuturor.

Încă Te rugăm pentru cei ce ne urăsc și ne prigonesc din pricina Numelui Tău [Mt. 10, 22], pentru cei ce sunt în afară și pentru cei rătăciți, ca să-i întorci spre bine și să îmblânzești mânia lor.

Încă Te rugăm și pentru catehumenii Bisericii, pentru cei înviforați de duh străin și pentru frații noștri care sunt în pocăință, ca pe cei dintâi să-i desăvârșești în credință, pe ceilalți să-i curățești de lucrarea celui rău, iar celorlalți să le primești pocăința și să le ierți lor și nouă greșelile.

Ἐτι προσφέρομέν σοι καὶ ὑπὲρ τῆς εὐκρασίας τοῦ ἀέρος καὶ τῆς εὐφορίας τῶν καρπῶν, ὅπως ἀνελλειπῶς μεταλαμβάνοντες τῶν παρὰ σου ἀγαθῶν αἰνῶμέν σε ἀπαύστως τὸν διδόντα τροφὴν πάσῃ σαρκί.

Ἐτι παρακαλοῦμέν σε καὶ ὑπὲρ τῶν δι' εὐλογον αἰτίαν ἀπόντων, ὅπως ἄπαντας ἡμᾶς διατηρήσας ἐν τῇ εὐσεβείᾳ ἐπισυναγάγῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ σου, τοῦ Θεοῦ πάσης αισθητῆς καὶ νοητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν, ἀτρέπτους, ἀμέμπτους, ἀνεγκλήτους. Ὄτι σοὶ δι' αὐτοῦ πᾶσα ἡ δόξα, σέβας καὶ εὐχαριστία· καὶ διὰ σὲ καὶ μετά σε αὐτῷ τιμὴ καὶ προσκύνησις ἐν ἀγίῳ πνεύματι, καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τὸν ἀνελλειπεῖν καὶ ἀτελευτήτους αἰδὼν τὸν αἰώνων. Καὶ πᾶς ὁ λαὸς λεγέτω· Ἀμήν.

Încă îți aducem această ofrandă și pentru buna întocmire a văzduhului și roade îmbelșugate, ca gustând necontenit din bunătățile de la Tine să te lăudăm neîncetat pe Tine Cel ce dai hrana la tot trupul.

Încă Te rugăm și pentru cei care din binecuvântate pricini nu sunt de față, ca păzindu-ne pe toți în buna cinstire să ne aduni în Împărăția Hristosului Tău, Dumnezeul a toată firea simțită și gândită, împăratul nostru, neschimbați, fără pata și nevinovați.

Pentru că Tie se cuvine prin El toată slava, cinstea și mulțumirea, și din pricina Ta și împreună cu Tine I se cuvine și Lui cinste și închinare în Duhul Sfânt, acum și pururea și în vecii neșirbiți și nesfârșiți ai vecilor. Si tot poporul să spună: Amin.

3.6.2. Structura Liturghiei creștine aşa cum apare în Constituțiile Apostolice

Liturghia clementină, aşa cum este descrisă în cartea a opta, debuta cu 4 sau 5 lecturi biblice, dintre care primele două din Vechiul Testament, iar celelalte din Noul Testament. Primele trei lecturi erau făcute de anagnost, iar a patra, Evanghelie, de către diacon sau preot. Între lecturile din Vechiul și cele din Noul Testament se cântau psalmi responsoriali de către cântăreți și popor. Îndată după citirea Evangheliei urma omilia sau predica. După terminarea ei erau rostite patru ectenii de către diacon, dintre care: prima pentru catehumeni, a doua pentru energumeni, a treia pentru candidații la botez și a patra pentru penitenți. Fiecare ectenie era urmată de câte o rugăciune rostită de episcop pentru fiecare din cele patru categorii de participanți la slujbă. Cei care nu puteau lua încă parte la ritualul euharistic ieșeau succesiv din biserică, pe măsură ce erau binecuvântați de episcop.

După ieșirea penitenților, toți ce rămași se sculau în picioare și începea Liturghia credincioșilor, cu o nouă ectenie (ectenia mare) și o rugăciune a episcopului pentru credincioși, după care urma sărutarea păcii și spălarea mâinilor liturghisitorilor. Se luau măsuri pentru asigurarea odihnei și a liniștii în biserică. Diaconii aduceau apoi episcopului pâinea și vinul, alese pentru Sfânta Jertfă, iar episcopul rostea asupra lor o lungă rugăciune euharistică, asemănătoare cu cea din anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Urma o nouă ectenie, o rugăciune citită de episcop ca pregătire pentru împărtășire și se făcea împărtășirea, în timpul căreia se citea psalmul 33. Se rostea apoi o nouă ectenie și o rugăciune de mulțumire după împărtășire, apoi se făcea concedierea credincioșilor cu formula: Ieșiți în pace.³⁷¹

³⁷¹ Rânduiala Liturghiei clementine este descrisă de Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica specială...*, p. 180-181, și de R.C.D. Jasper și G.J. Cuming în *Prayers of the Eucharist: Early and reformed*, New York, 1987, p. 100-113.

Datorită complexității structurii acestei Liturghii, problema esențială care a fost pusă de cercetători a fost aceea dacă rugăciunile Constituțiilor Apostolice au fost într-adevăr în uz în Biserica primelor veacuri. Unii liturgiști le-au considerat a fi „o Liturghie privată, elaborată pentru uzul personal.”³⁷² Totuși, chiar dacă această Liturghie a fost folosită sau nu în cultul oficial al Bisericii, autorul ei nu a putut face abstracție de formularele liturgice aflate în uz în timpul său,³⁷³ iar structura complexă a textului Liturghiei clementine, din cartea a opta, ar putea fi mărturia unei sinaxe euharistice solemnne, celebrate în marile sărbători, diferențiindu-se net de cele celebrate în zile obișnuite, având o structură mai modestă. Astfel, toate cele trei texte euharistice ale Constituțiilor Apostolice sunt valoroase pentru studiul liturgic și ele trebuie analizate în strânsă legătură cu cele din Tradiția Apostolică a lui Ipolit și cu cele din *Testamentum Domini*, fiind din aceeași familie de documente liturgice.

3.7. Epitome sau Constituțiile Sfintilor Apostoli prin Ipolit

Această lucrare este constituită dintr-o serie de extrase din Constituțiile Apostolice 8 (1-2, 4-5 16-28, 30-34, 42-46).³⁷⁴ Două pasaje, unul care reproduce rugăciunea pentru hirotonirea episcopului și altul care înfățișează rugăciunea pentru hirotesirea cîtețului, redau ceea ce pare să fi conținut originalul grec al Tradiției Apostolice.

3.8. Testamentum Domini³⁷⁵

Acest document, alcătuind cartea întâia și a doua a colecției canonice numite Octateuhul clementin, nu este altceva decât o versiune largită a Tradiției Apostolice, plasată însă în contextul ultimelor indicații pe care Mântuitorul le-a dat ucenicilor Săi înainte de Înălțarea Sa la Cer. Ea a fost scrisă inițial în limba greacă, păstrându-se până azi doar traducerile în limba siriacă, etiopiană și arabă

³⁷² H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie*, tomul III, col. 2749 și 2750, Paris, 1901-1953.

³⁷³ Marcel Metzger, *Les deux prières eucharistiques de Constitutions Apostoliques*, Revue des Sciences Religieuses 45 (1971), p. 77.

³⁷⁴ Text la Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II, p. 72-96. Pentru alte detalii, a se vedea, Botte, *Tradition apostolique...*, p. XXV-XXVI; Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte...*, I, p. 78-79.

³⁷⁵ *Testamentum Domini Nostru Jesu Christi*, Nunc primum edidit, latine reddidit et ilustravit, Georg Olam Verlag, Hildesheim, 1968; Vasile Costin, *Scrierea pseudo-epigrafică Testamentum Domini, ca izvor pentru cultul creștin*, S.T., 3-4 (1965), p. 204-218.

³⁷⁶ *Testamentum domini nostri Jesu Christi*, Moguntiae, 1899. A se vedea traducerea engleză: James Cooper & A.J. Maclean, *The Testament of Our Lord Translated into English from the Syriac*, Edinburgh, 1902; precum și traducerea parțială, cu bibliografie și literatură secundară, la Grant Sperry-White, *The Testamentum Domini: A Text for Students*, (Alcuin Grow Liturgical Study 19), Bramcote Nottingham, 1991.

Autorul nu se arată fidel sursei folosite, căci, deși folosește textual documentul mai sus menționat, totuși interpolările și frazele proprii sunt atât de numeroase, încât, în multe locuri, documentul diferă mult față de original. Textul propriu-zis al acestei rânduieli bisericești este introdus de o apocalipsă, astfel încât cele două cărți ale textului siriac din Octateuhul clementin conțin 74 de capitole de mărimi diferite:

Introducere: I. 1-3;

Apocalipsă: I. 4-13;

Text de trecere: I. 14-18;

Rânduiala bisericească: I. 19-II. 25;

Concluzii: II. 26-27.

Originalul grec a fost pierdut, iar analizele făcute textului se bazează pe traducerea siriacă a documentului făcută de patriarhul Ignatius Ephrem II Rahmani. El a ținut cont de toate manuscrisele pe care le-a cunoscut, dar ediția sa nu poate fi numită una critică, căci o nouă familie de manuscrise a fost găsită, care, se pare, stă la baza textului acestei rânduieli bisericești găsit în Synodiconul vest sirian.³⁷⁶ De asemenea, chiar dacă textul versiunii siriace poate fi stabilit, nu există nici o certitudine că el reproduce fidel originalul grec, dat fiind faptul că există și alte versiuni în limba arabă și în cea etiopiană, care diferă față de celelalte manuscrise. Aceste două, probabil derivă dintr-o versiune coptă mai veche.³⁷⁷

Cei mai mulți cercetători sunt de părere că *Testamentum Domini* a fost scris în Siria, deși Egiptul și Asia Mică ar putea fi locul originii lui. Rahmani a sugerat că acest document a fost scris în secolul al doilea. Alții au propus secolele IV-V. Recent, Grant Sperry White a propus originea acestei scrieri de a fi situată în a doua jumătate a secolului patru.³⁷⁸

4. Colecțiile

Până nu de curând nu a fost acordată deloc atenție faptului că majoritatea rânduielilor bisericești sunt cunoscute nu ca documente individuale, ci ca cărți integrante a unor colecții mai mari, conținând toate material asemănător. Doar doi liturgiști ai ultimelor trei decenii, Bernard Botte și J.M. Hanssens, au încercat să studieze modul în care se raportează fiecare document la celelalte scrieri cuprinse într-o anumită colecție. În principiu putem vorbi de patru colecții majore:

³⁷⁶ Arthur Vööbus (ed.), *The Synodicon in the West Syrian Tradition* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 367), 368; Scriptores Syri 161, 162, Louvain, 1975.

³⁷⁷ P. Bradshaw, *The Search...*, p. 96.

³⁷⁸ Grant Sperry-White, *The Testamentum Domini...*, p. 6.

a) Constituțiile Apostolice;

b) Traducerea latină a trei lucrări scrise inițial în limba greacă, redată de palimpsestul de la Verona, datat din secolul V;³⁷⁹

c) Colecția numită Sinodosul Alexandrin sau Heptateuhul Clementin, care apare în diferite versiuni: două în dialectele limbii copte (sahidic și bohairic) una în limba arabă și alta în etiopiană. Dintre toate acestea cea mai veche este traducerea în dialectul sahidic, de care toate celelalte intr-o formă sau alta depind;

d) Ceea de este cunoscut a fi Octateuhul Clementin, având două versiuni cea siriacă și cea arabă, dintre care niciuna nu a fost editată în întregime.

Constituțiile Apostolice		
Cartea 1-6	Cartea 7	Cartea 8
Didascalia	Didahia	Tradiția Apostolică

Palimpsestul 53 de la Verona (latin)		
Didascalia	Rânduiala bisericească apostolică	Tradiția Apostolică

Sinodosul Alexandrin (Sahidic, Bohairic, Arabic, Etiopic)			
	Rânduiala bisericească apostolică	Tradiția Apostolică	Constituțiile Apostolice cartea a 8-a

Octateuhul Clementin (siriac)			
Testamentum Domini (2 cărți)	Rânduiala bisericească apostolică		Constituțiile Apostolice cartea a 8-a

Octateuhul Clementin (arabic)			
Testamentum Domini	Rânduiala bisericească apostolică	Tradiția Apostolică	Constituțiile Apostolice cartea a 8-a

Ceea ce este de remarcat cu privire la aceste colecții este faptul că textele pe care le conțin tind să apară în aceeași ordine. Este imposibil de a califica aceste similarități ca fiind doar simple coincidențe.

³⁷⁹ A se vedea editarea acestuia de Erik Tidner, *Didascaliae Apostolorum Canonum ecclesiasticorum Traditionis apostolicae versiones Latinae*, Texte und Untersuchungen 75, Berlin, 1963.

Ele sunt mai curând indicul că toate aceste documente aparțin unui anumit gen de literatură creștină. Bernard Botte, pentru a da o soluție la aceste similarități, a propus existența inițială a unei colecții grecești tripartite, pierdută însă, conținând *Didascalia*, *Rânduiala bisericească apostolică*, și *Tradiția Apostolică*, în această succesiune.³⁸⁰ Aceasta înseamnă că textul palimpsestului de la Verona este o traducere în limba latină a acestei colecții pierdute, pe când autorul *Constituțiilor Apostolice* nu doar simplu a preluat textul ei, ci a înlocuit *Rânduiala bisericească apostolică*, cu *Didahia*, considerate ca fiind similare.

J.M. Hanssens propune o altă soluție mai elaborată la această dilemă. El susține că inițial doar *Rânduiala bisericească apostolică* și *Tradiția Apostolică* au circulat împreună în secolul IV. Din această combinare au rezultat alte două colecții: din *prima*, cuprinzând *Didascalia*, *Rânduiala bisericească apostolică* și *Tradiția Apostolică*, au derivat *Constituțiile Apostolice* și traducerea latină a palimpsestului de la Verona; iar *cea de a doua*, alcătuită fiind din *Rânduiala bisericească apostolică*, *Tradiția Apostolică* și o versiune a *Constituțiilor Apostolice* 8, a fost originalul colecției grecești a cărui traducere este *Sinodosul Alexandrin*. Octateuhul clementin, în forma lui originară greacă, nu a fost altceva decât amplificarea acestei a doua colecții prin prefixarea ei cu *Testamentum Domini*.

Chiar dacă în oarecare măsură s-a demonstrat *cum* s-au alcătuit aceste colecții, întrebarea rămâne *de ce* au apărut aceste texte, ce motiv stă la baza așternerii lor în scris. Pentru a răspunde, trebuie pornit de la premisa că documentele conținând texte liturgice au fost supuse modificărilor într-un grad mult mai sporit decât oricare alt manuscris istoric sau literar, pentru a conferi autoritate practicii liturgice curente. Procesul acesta de „ajustare” poate fi observat nu numai în cazul *Rânduielilor bisericești*, care apar modificate în diferitele colecții, ci și în cazul traducerilor acestor texte. Scopul urmărit nu era simplu de a traduce sau reproduce un formular euhologic, ci de a-l îndrepta și de a-l actualiza. Ceea ce a rezultat din acest proces nu sunt copii și simple traduceri ale originalului, ci adevărate versiuni ale acestuia, mult diferite între ele. Textele liturgice puteau fi modificate sau chiar în întregime omise, atunci când nu se asemănau cu cele cu care copiștii sau traducătorii erau familiarizați, sau chiar altele noi puteau fi adăugate, ca și cum ar fi provenit din documentul originar.³⁸¹ Astfel, *Rânduielile bisericești* nu sunt documente izolate, ci ele aparțin unui gen, unei „literaturi liturgice vii.”³⁸² Ele au fost în uz și au circulat între diferitele comunități creștine, fiind mereu supuse modificărilor și reflectând astfel contextul cultic, istoric și cultural în care au fost folosite. Întregul material conținut în colecțiile mai sus amintite, atât documentele considerate ca fiind „originalul”, cât și „derivatele”, constituie surse

³⁸⁰ B. Botte, *Les plus anciennes collections canoniques*, L’Orient syrien 5 (1960), p. 331-349.

³⁸¹ Paul Bradshaw, *The Search for...*, p. 73-74, 101-102.

³⁸² Această expresie este folosită referitor la textele liturgice ale *Didahiei* de către Stanislas Giet, *L’Enigme de la Didache*, Paris, 1970, p. 257.

pentru cunoașterea vieții liturgice a Bisericii primare, fiind mărturii ale tradiției ecclesiale vii și dinamice. Compilatorii și traducătorii nu au făcut nimic altceva decât au actualizat conținutul textelor considerate apostolice la viața liturgică curentă a Bisericii. Ei au asternut în scris ceea ce tradiția cultică a bisericilor locale consacrase deja. Practica vieții liturgice stă la baza grupării și formării acestor colecții.

CONCLUZII

Lucrarea de față și-a propus ca, analizând principalele texte euharistice ale secolelor I-IV, să precizeze modul în care a apărut și s-a dezvoltat Liturghia creștină. Formulate pe scurt, principalele rezultate ale acestei cercetări sunt următoarele:

1. Originea anaforalei euharistice nu poate fi stabilită în afara contextului cultic iudaic. Cuvintele Mântuitorului care au dus la instituirea euharistiei aparțin liturghiei iudaice familiale. Dacă sunt rupte de acest context se ignoră întreaga semnificație pe care o poartă. Reciproc sensul lor exact riscă a se pierde dacă nu se sesizează ceea ce aduc ele în plus și ceea ce împlinesc ele. Creștinismul a fost ferit întotdeauna de a face astfel de greșeli, pentru faptul că rugăciunea creștină a continuat să îmbrace formularul iudaic al binecuvântărilor. Primele rugăciuni ale creștinilor nu sunt decât formule cultice iudaice aplicate unui conținut nou și folosite într-un context aparte. După ce euharistia va fi despărțită de cină, ea se va cristaliza din ce în ce mai mult în noul cadru aflat în formare.

2. Posibilitatea apariției anaforalei unice, înglobând o serie de acte liturgice și texte euhologice, este dată de schema generală a binecuvântării după cină (Birkat HaMazon). În vremea Mântuitorului ea cuprindea trei pericope, marcând cele trei etape ale rugăciunii iudaice: binecuvântare, mulțumire, cerere. Aceasta este configurația care se va imprima în formularul liturgic creștin. Varietatea tematicii, echilibrul liturgic al expresiei au predestinat binecuvântarea cultică iudaică spre o continuitate și împlinire hristologică și eclesiologică.

3. Cultul iudaic, în varietatea manifestărilor lui, este o etapă preliminară, absolut necesară pentru înțelegerea cultului creștin. Încadrarea evoluției lui în sfera lui firească de apariție are menirea de a sublinia odată mai mult valențele lui unice, ca împlinire a profețiilor, ca anticipare și realizare eficientă a Împărației.

4. Cultul iudaic își definește originalitatea prin arhitectura lui fastuoasă, concentrică, în care totul pornește de la binecuvântare, cuprinzând toate sferele de existență, și totul sfârșește în binecuvântare. Binecuvântând, omul restituie lui Dumnezeu întreaga creație, sfințește, consacră întreaga existență.

5. Centralitatea binecuvântării în cultul iudaic este ceea ce conferă echilibrul acestui cult și îi asigură continuitatea și posibilitatea umplerii de sensuri noi, în noua celebrare cultică creștină. Rolul dominant al binecuvântării în iudaism vorbește și despre conștiința necesității împlinirii eshatologice. Anaforaua creștină, atât la nivelul expresiei, cât și al noii Realități pe care o face prezentă, este împlinirea acestei așteptări a eonului celui nou.

6. De o simplitate și o acuratețe excepțională, textele de interes liturgic din scările Sfântului Iustin Martirul și Filosoful sunt cele mai vechi mărturii ale literaturii creștine primare care permit alcătuirea unei scheme generale a Liturghiei din vremea apostolică.

Anaforaua liturgică a secolului al doilea era ajunsă la forma ei clasică, în care cele două binecuvântări asupra elementelor euharistice nu mai erau separate de cină, ci erau rostite împreună. Ea avea caracterul general al unei rugăciuni în formă de narăjune, în care predomină caracterul de mulțumire și culmina în invocarea intervenției divine în preschimbarea darurilor aduse. Misterul euharistic apare pentru prima dată comparat cu cel al Întrupării, de unde și unicitatea și frumusețea epiclezei euharistice folosite în vremea Sfântului Iustin. Marele apologet atribuie conceperea lui Hristos în pântecele Preacuratei Fecioare unei intervenții a Logosului divin. În același mod, Cuvântul lui Dumnezeu are un rol activ în transformarea elementelor euharistice, căci, conform teologisirii sale, principiul activ al întregii creații este Logosul spermaticos, Cel Care Se află la originea tuturor lucrurilor.

7. Epicleza euharistică există în mod cert încă de la începuturile celebrării Sinaxei euharistice, dar într-o formă incipientă care se va dezvolta pe măsura precizării și evoluției terminologiei dogmatice. Epicleza amintită de Sfântul Iustin atribuie un rol activ Logosului atât în Întrupare, cât și în sfîntirea Darurilor euharistice, ceea ce este în conformitate cu o teologie creștină primară, în care Logosului îi revineau acțiunile fundamentale în iconomia mântuirii, dar și în celebrarea cultică, acțiuni care mai târziu au fost definite ca lucrări ale Sfântului Duh, accesibile Bisericii prin Trupul pnevmatizat al Cuvântului întrupat.

8. Analiza Rânduielior bisericești rămâne o provocare mereu deschisă pentru cercetarea liturgică. Multe dintre textele aflate în discuție nu au încă o ediție critică. Acest caleidoscop uriaș al vieții cultice a Bisericii primare arată în mod clar sensul evoluției Liturghiei, care a fost unul de la simplitate la complexitate, de la formulări cultice kerigmateice la expuneri ample și bogate în conținut dogmatic. Toate aceste Rânduieli bisericești nu cer însă doar cunoștințe științifice pentru descifrarea lor, ci, mai ales, o integrare și o incorporarea sacramentală și ascetică în viața Bisericii. Practica vieții liturgice este cea care trebuie să încadreze orice încercare de analiză istorico-critică a documentelor. Numai astfel ele își vor descoperi frumusețea, coerența și relevanța lor.

BIBLIOGRAFIE

A. IZVOARE

1. EDIȚII ALE SFINTEI SCRIPTURI

Biblia sau Sfânta Scriptură, Ed. Sf. Sinod, București, 1983.

Noul Testament cu Psalmi, Ed. Sf. Sinod, 1979.

The Greek New Testament, Edited by Kurt Aland, Matthew Black Carlo, M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allea Wikgren in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Muenster (Westphalia, Thurd Edition) United Bible Societies, 1975.

2. COLECȚII DE TEXTE LITURGICE

ASSEMANI, J.A., *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae IV*, Roma, 1754, și retipărită la Paris și Leipzig în 1902.

BONA, J., *Rerum Liturgicarum*, Koeln, 1674.

BRIGHTMAN, F.E., *Liturgies eastern and western, vol. I: Eastern liturgies*, Oxford, 1896.

HÄNGGI A., PAHL, I. (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968.

LITURGHIERUL ORTODOX, București, 1974.

MOLIFELNICUL ORTODOX, Bucuresti, 1971.

OCTOIHUL MIC, Sibiu, 1991.

PARENTI, S. / VELKOVSKA, E., *L'Eucologio Barberini Gr. 336*. Seconda edizione riveduta. Con traduzione in lingua italiana (=BELS 80), Roma, 2000.

RENAUDOT, E., *Liturgiarum orientalium collectio*, vol. 1 și 2, Frankfurt, 1847.

3. EDIȚII DE TEXTE LITURGICE

ANAFORAUA VERSIUNII BIZANTINE A SFÂNTULUI VASILE, editată de Stefano Parenti, Elena Velkovska (eds), *L'eucologio Barberini gr. 336* (=BELS 80), Roma, 1995, p. 1-24.

CONSTITUȚIILE APOSTOLICE, editate de M. Metzger, *Les Constitutions apostoliques* (=SC 320, 329, 336), Paris, 1985-1987.

DIDAHIA CELOR DOISPREZECE APOSTOLI, text grec la J.-P. Audet, *La Didachè. Instruction des Apôtres*, Paris, 1958; Willy Rordorf – André Tuilier, *La doctrine des douze apôtres* (=SC 248), Paris, 1978.

DIDASCALIA editată de F.X. Funk, în: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, p. 496-515, și de Arthur Vööbus, în: *The Didascalia Apostolorum in Syriac* (=Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 401, 402, 407, 408; Scriptores Syri 175, 176, 179, 180), Louvain, 1979.

4. LUCRĂRI PATRISTICE

SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catehezele mistagogice*, text critic și traducere franceză la Piédagnel, A., în: *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (=SC 126), Paris, 1966.

SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola I către Corinteni*, la: Jaubert, A., Clément de Rome. Epitre aux Corinthiens (=SC 167), Paris, 1971.

EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, la: G. Bardy, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique* (=SC 55), Paris, 1958.

SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia I și II, Dialog cu iudeul Trifon*, text critic și traducere germană la E.J. Goodspeed, în *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914, p. 74-234.

ORIGEN, *De principiis*, la: H. Crouzel, M. Simonetti (eds), *Origène, Traité des principes*, ed., Tomes 1-2: Livres I-II (=SC 252-253), Paris, 1978; Tomes 3-4: Livres III-IV (=SC 268-269), Paris, 1980.

PSEUDO-PROCLUS, *Tractatus de traditione divinae missae*, P.G. 65, 849B-852B.

B. LUCRĂRI ȘI STUDII

ACHELIS, H., *Die Canones Hippolyti*, Texte und Untersuchungen 6/4, Berlin, 1891.

ADAM, A., *Erwägungen zur Herkunft der Didache*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 68 (1957).

ALTANER, B., *Patrologie* (9th edn, Freiburg, 1978).

AUDET, J.P., *Esquisse du genre littéraire de la „Benediction” juive et de l’Eucharistie chrétienne*, în Revue biblique, 1958,

IDEIM, *Genre littéraire et formes cultuelles de l'eucharistie. Nova et Vetera*, Ephemerides Liturgicae 80 (1966).

IDEIM, *La Didache, Instructions des Apôtres (Etudes bibliques)*, Paris, 1959, p. 400.

IDEIM, *Literary Forms and Contents of a Normal Eucharistia in the First Century*, Studia Evangelica 1 (1959), p. 643-662; editat și în limba franceză, ca versiune adăugită: *Esquisse historique du genre littéraire de la „benediction” juive et de ”l'eucharistie” chrétienne*, Revue biblique 65 (1958), p. 371-399.

BARDENHEWER, O., în *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Darmstadt, 1962.

BARDY, G., *Justin*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, de A. Vacant et Mangenot, Paris, 1925, t. 8, col. 2228-2290.

IDEIM, *Saint Justin et la philosophie stoicienne*, Recherches des sciences religieuses 14 (1924).

BAUMSTARK, A., *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisième édition, revue par Bernard Botte O.S.B., Paris, 1953.

IDEIM, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (=Ecclesia Orans 10), Freiburg im Breisgau, 1923.

BERAN, J., *Quo sensu intellegenda sint verba Sancti Justinis Maryris hose dunamis auto in I Apologia* 67, Divus Thomas 39 (1936), p. 46-55.

BESELER, G.E., *Griechisch-Deutsch Schulwörterbuch*, Leipzig, 1886.

BETZ, J., *The Eucharist in the Didache*, în Jonathan A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research*, (=Arbeiten zur Geschichte des Judentums und des Urchristentums 37), Leiden, 1996

BICKELL, G., *Messe und Pascha*, Mainz, 1872, trad. de W.F. Skene în *The Lord's Supper and the Paschal Ritual*, Edinburgh, 1891.

BIHLMAYER, K., *Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe*, (=Sammlung ausgewählter kirchen und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 2. Reihe, 1. Heft, 1. Teil), Tübingen, 1924.

BOSIO, G., *I Padri apostolici*, vol. 1: *Dottrina degli Apostoli-San Clemente Romano-Lettera di Barnaba. Introduzione-Traduzione-Note* (Corona Patrum Saleziana, Series Graeca 7), Turin, 1940.

BOTTE, B., *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essay de reconstruction*, ediția a 5-a editată de Albert Gerhards în colaborare cu Sabine Felbecker (=LQF 39), Münster, 1989.

IDEIM, *Les plus anciennes collections canoniques*, L'Orient syrien 5 (1960), p. 331-350.

IDEIM, *L'origine des Canons d'Hippolyte*, in *Mélanges en l'honneur de Mgr Michel Andrieu*, Strasbourg, 1956.

IDEIM, *Tradition Apostolique et canon romain*, La Maison Dieu 87 (1966), p. 52-61.

BOULEY, A., *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (=Catholic University of America. Studies in Christian antiquity 21), Washington, 1981.

BOUYER, L., *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966; a apărut și în engleză: *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, Notre Dame, 1968.

IDEIM, *La première Eucharistie dans la dernière cène*, Maison Dieu, nr. 18 (1949), p. 34-47.

BRADSHAW, P.F. (ed.), *Liturgy and „Living Literature”*, în: Bradshaw, P., Spinks, B. (eds), *Liturgy in Dialogue. Essays in Memory of Ronald Jasper*, Collegeville, Minnesota, 1993, p. 139-54.

IDEML, *The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern: Presidential Address*, Studia Liturgica 26 (1996), p. 1-3.

IDEML, *The search for the origins of Christian worship. Sources and methods for the study of early liturgy*, Cambridge, 1992, și Londra, 2002.

IDEML, *Zebah Todah and the Origins of the Eucharist*, Ecclesia Orans 8 (1991), p. 245-260.

BRANIȘTE, E., *Liturgica specială*, Manual pentru Institutele teologice, București, 1980.

IDEML, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient. Liturghiile riturilor orientale*, Ortodoxia 1 (1966), p. 85-131.

BROCK, S., *The Liturgical Portions of the Didascalia*, Grove Books, Bramcote Nottingham, 1982.

BUCHANAN, C.O., *The End of the Offertory* (=Grove Liturgical Study 14), Bramcote, Nottingham, 1978, p. 3 §.u., p. 28 §.u.

BULTMANN, R., *Theology of the New Testament*, New York, 1951-1955.

CAMELOT, P.Th., *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe*, (=Sources chrétiennes 10), Paris, 1969.

CAPELLE, B., *Gloria in Excelsis*, RHE (1949), p. 439- 457.

CASEL, O., *Das christliche Kultmisterium*, Regensburg, 1932.

CHWOLSON, D., *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*, Leipzig, 1908.

CIRLOT, F.L., *The Early Eucharist*, Londra, 1939, p. 69-72.

CLERICI, L., *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9, 4 and 10, 5* (=LQF 44), Münster, 1966.

CONNOLY, R.H., *Agape and Eucharist in the Didache*, Downside Review 55 (1937), p. 477-489.

IDEML, *The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents*, Cambridge, 1916.

IDEML, *The Eucharistic Prayer of Hippolytus*, în Journal of Theological Studies 39 (1938), p. 350-369.

COQUIN, R.G., *Les Canons d'Hippolyte*, (Patrologia Orientalis 31/2), 1966.

CRONBACH, A., *Jewish Worship in N.T.*, în *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. IV, Nashville, 1962.

CUMING, G.J., *ΔΙ' ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ*, Journal of Theological Studies 31 (1980), p. 80-82.

IDEML, *Four Very Early Anaphoras*, Worship 58 (1984), p. 168-172.

IDEML, *Hippolytus: a Text for Students*, (=Grove Liturgical Study 8), Bramcote, Nottingham, 1976.

IDEML, *The Early Eucharistic Liturgies in Recent Research*, în B.D. Spinks (ed.), *The Sacrifice of Praise*, (=Biliotheca „Ephemerides Liturgicae”. Subsidia 19), Roma, 1981, p. 63-69.

IDEML, *The Shape of the Anaphora*, Studia Patristica 20 (1989), p. 333-345.

DELLA TORRE, L., *Pregare l'eucaristia. Preghiere eucaristiche di ieri e di oggi per la catechesi e per l'orazione*, Brescia, 1982.

DIBELIUS, M., *Die Mahlgebete der Didache*, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 37 (1938), p. 32-41.

DIERCKS, G.F., *Tertulliani De Oratione et De Virginibus Velandis Libelli*, Stromata Patristica et Mediaevalia IV (1956), Antwerp.

DI SANTE, C., *La priere d'Israel, aux sources de la liturgie chretienne*, Paris, 1980, p. 41-131.

DIX, G., *The Shape of Liturgy*, London, 1945.

IDEML, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, London, 1937, 2nd edn 1968, p. 4-9, 18-19.

DONALDSON, J., *Constitutions of the Holy Apostles*, Edinburgh 1886/New York, 1926.

DREWS, P., *Untersuchungen über die sogenannte klementinische Liturgie im 8. Buche der apostolischen Konstitutionen*, Tübingen, 1906.

DUCHESNE, L., *Origines du culte chretien*, Paris, 1899.

IDEML, *La question de la Pâque au concile de Nicée*, Revue de Questions historiques 28 (1880).

DUGMORE, C.W., *The influence of the sinagogue upon the divine office*, Westminster.

ELBOGEN, I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1913, ed. a doua, Frankfurt, 1924, ed. a treia, Hildesheim, 1962.

ENGBERDING, H., *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des Christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen 1), Münster, 1931.

FAIVRE, A., *Le texte grec de la Constitution ecclesiastique des apotres 16-20 et ses sources*, Revue des Sciences Religieuses 55 (1981), p. 31-42.

FELD, H., *Das Verständnis des Abendmahls*, Darmstadt, 1976.

FELMY, K.C., *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar*, (=OIKONOMIA, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 38), Erlangen, 2000, 132 p.; Idem, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, traducere de Pr. Prof. Ioan Ică sr, Deisis, Sibiu, 2008, ed. II (ed. I, 2004), 232 p.

FENNENBERG, R., *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*, München, 1971.

FIELDER, P., *Probleme der Abendmahlforschung*, Archiv für Liturgiewissenschaft 24 (1982), p. 190-223.

FINKELSTEIN, L., *The Birkat HaMazon*, The Jewish Quarterly Review N. Ser. 19 (1928-1929), p. 211-262.

FORTESCUE, A., *The Mass: A Study of the Roman Liturgy*, Londra, 1930.

FUNK, F.X., *Die apostolischen Konstitutionen, eine litterar-historische Untersuchung*, Rottenburg, 1891, Frankfurt, 1970.

GAVIN, F., *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londra, 1928.

GELSTON, A., ΔΙ ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ, Journal of Theological Studies 33 (1982), p. 172-175.

GIET, S., *L'Enigme de la Didache* (=Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 149), Paris, 1970.

GIRAUDO, C., *Le recit de l'institution dans la priere eucharistique a-t-il des antecedents?*, în Nouvelle Revue Théologique 116 (1984).

IDEIM, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Roma, 1981.

GLOVER, R., *The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels*, New Testament Studies 5 (1958-59) p. 26-27.

GOODENOUGH, Erwin R., *The theology of Justin Martyr: an investigation into the conceptions of early Christian literature and its Hellenistic and Judaistic influences*, Amsterdam, Uitgeverij Philo Press, 2004, Reprint Jena, 1923, 320 p.

GOODSPEED, E.J., *Index apologeticus sive clavis Iustini*, Leipzig, 1912.

GREIF, A., *Die ältesten Pascharituale der Kirche, Didache 1-10, und das Johannesevangelium*, (=Johanneische Studien 1), Paderborn, 1929.

GRISBROOKE, W.J., *Intercession at the Eucharist*, Studia Liturgica 4, 3 (1965), p. 129-55.

HAMMAN, A., *Les renseignements liturgiques de Justin*, Studia Patristica 13, Texte und Untersuchungen 116, Berlin, 1975, p. 364-374.

HANSON, R.C., *The Liberty of the Bishop to improvise prayer in the Eucharist*, Vigiliae Christianae 15 (1961), p. 173-176.

HANSSENS, P., *La Liturgie d'Hippolyte, ses documents, son titulaire, ses origines et son caractere*, Roma 1959, ed. a doua, 1965.

HARNACK, A., *Mission un Ausbreitung*, Leipzig, 1924.

IDEIM, Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts (*Texte und Untersuchungen* 2.1, 2), 1884; repr. Berlin, 1991.

HÄNGGI, PAHL (eds), *Prex Eucharistica I. Textus a variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg, 1968.

HEDEGARD, D., *Seder Amran Gaon, Text with critical Apparatus, Translation with Notes and Introduction*, Lund, 1951.

HELLHOLM, D. (ed.), *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, (=Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, 3 volume, 2199 p.

HOFFMAN D., *Das Shemon ‘Esreh, Gebet in Israel*, Monatsschrift (Beilage zur Jüdischen Presse), 1899.

HRUBY, K., *L'action de graces dans la liturgie juive*, în B. Botte, J. Cadier, H. Cazelles (eds), *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, (=Lex Orandi 46), Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge, Paris, 1970.

IDEIM, *La bénédiction comme formule de base de la liturgie juive*, în A.M. Triacca și A. Pistoia (ed.), *Les bénédicances et les sacralements dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, XXXIV^e; Semaine d'études liturgiques, BELS, Roma, 1988, p. 109-124.

IDEIM, *La notion de „berakhah” dans la tradition et son caractère anamnéstique*, în Questions liturgiques 52 (1971), p. 155-170.

ICĂ, Arhid. Prof. Dr. Ioan jr, *Canonul Ortodoxiei*, volumul I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008.

IDEIM, *Sfântul Iustin Filozoful-Martir: dosarul autobiografic, hagiografic și liturgic*, Deisis, Sibiu, 2011, 174 p.

ISIDORE, L., *Les dix-huit bénédicances*, în Revue des Etudes Juives XIX (1889), p. 17-40.

ISRAEL, L., *Les dix-huit bénédicances et les Psalms de Salomon*, în Revue des Etudes Juives XXXII (1896), p. 161-178.

JACOB, A., *Theologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955.

JASPER, R., CUMING, G., *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed*, New York, 1987.

JEREMIAS, J., *Die Abendmahlworte Jesu*, vierte durchgesehene Auflage, Göttingen, 1967.

JOLY, R., *Christianisme et philosophie; études sur Justin et les apôtres grecs du deuxième siècle*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1973, 250 p.

JUNGMANN, *Liturgie de christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*, Freiburg, 1967.

IDEIM, *Missarum sollemnia: eine genetische Erklärung der römischen Messe*, vol. 1 și vol. 2, Wien, Herder, 1948.

KLAUCK, H.J., *Herrenmahl un hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster, 1981

KLAUSER, TH., *Doctrina duodecim apostolorum, Barnabae epistula* (=Florilegium Patristicum 1), Bonn, 1940.

KOVALEVSKI, M., *Origines et développement de la liturgie chrétienne*, Presence orthodoxe 3 (1968), p. 55-68.

KRAFT, R.A., *Barnabas and the Didache* (=The Apostolic Fathers; A New Translation and Commentary 3), Toronto, New York, London, 1965.

KRÜGER, G., *Die Apologien Justinus des Martyrs*, Freiburg im Br., 1896.

LAMPE, G.H.W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

LECLERCQ, H., *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. III, Paris, 1901-1953.

LEDOGAR, R., *Acknowledgement: Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora*, Roma, 1968.

LEROY, F.J., *Proclus, „De traditione divinae Missae”, un faux de C. Palaeocappa*, OCP 28 (1962), p. 288-299.

LIETZMANN, *Messe and Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Bonn, 1926.

LIGIER, LOUIS, *Anaphores orientales et prières juives*, Proche-Orient chrétien 13 (1963), p. 3-20.

IDEIM, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur*, Nouvelle revue théologique 82 (1960), p. 40-55.

IDEIM, *De la Cène de Jesus a l'anaphore de l'Eglise*, La Maison-Dieu 87 (1966), p. 7-49.

IDEIM, *De la Cène du Seigneur a l'Eucharistie*, Assemblées du Seigneur 1 (1968), p. 19-57.

IDEIM, *From the Last Supper to the Eucharist*, în Lancelot Sheppard (ed.), *The New Liturgy*, Londra, 1970, p. 113-150.

IDEIM, *Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur a l'Eucharistie*, Questions liturgiques 53 (1972), p. 181-202; Articolul a apărut și în traducere engleză: *The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist*, Studia Liturgica 9 (1973), p. 176-185.

IDEIM, *L'improvisation liturgique dans l'eglise ancienne*”, în Maison Dieu 111 (1972), p. 7-19.

IDEIM, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie II*, Theologie 48, Paris, 1961.

LIETZMANN, H., *Kleine Schriften III. Studien zur Liturgie und Symbolgeschichte, zur Wissenschaftsgeschichte*, Berlin, 1962.

MACLEAN, A.J., *The Ancient Church Orders*, Cambridge, 1910.

MAGNE, J., *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres*, Paris, 1975.

MATTIOLI, U., *La Didache, doctrina dei dodici apostoli*, traduzione e note, Roma, 1969.

MAZZA, E., *La discussione sull'origine dell'anafora eucaristica: une messa a punto*, Rivista di pastorale liturgica 32, 1 (1994), p. 42-54.

IDEIM, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini* (=BELS 62), Roma, 1992.

IDEIM, *La structure des anaphore alexandrine et antiochienne*, Irenikon 67 (1994), p. 5-40.

METZGER, M. (ed.), *La théologie des Constitutions apostoliques par Clément*, Revue des Sciences Religieuses 57 (1983), p. 29-49.

IDEIM, (ed.), *Les constitutions apostoliques*, 3 vols, (=Sources chrétiennes 320, 329, 336), Paris, Éditions du Cerf, vol. 1, 1985, p. 100-338; vol. 2, 1986, p. 116-394; vol. 3, 1987, p. 18-310.

IDEIM, *Les deux prières eucharistiques de Constitutions Apostoliques*, Revue des Sciences Religieuses 45 (1971).

IDEIM, *Nouvelles perspectives pour la pretendue Tradition apostolique*, Ecclesia Orans 5 (1988).

MIDDLETON, R.D., *The Eucharistic Prayer of the Didache*, Journal of Theological Studies 36 (1995), p. 259-61.

MILLGRAM, A.E., *Jewish Worship*, Philadelphia, 1971.

MOREAU, F.J., *Les liturgies eucharistiques: notes sur leur origine et leur développement*, Bruxelles, 1924.

MUNK, E., *La voix de la Torah. Commentaire du Pentateuque, Deuteronomie*, Paris, 1981.

IDEIM, *Le monde des prières*, Paris, 1930.

NIEDERWIMMER, K., *Die Didache*, (=Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1), Göttingen, 1989.

OESTERLEY, W.O.E., *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925.

OSBORN, E.F., *Justin Martyr*, (=Beiträge zur historischen Theologie 47), Mohr Siebeck, Tübingen, 1973, 228 p.

OTTO, J.C.Th., *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*, t. 1-5, Iena, 1842-1843.

IDEIM, *Iustini Philosophi et Martyris Opera quae ferentur omnia*, Ienae, 1876-1877.

PEDERSEN, J., *Passahfeste und Passahlegende*, Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, LII (1934), p. 161-175.

PETERSON, E., *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung*, în Idem (ed.), *Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen*, Roma, Freiburg, Viena, 1959, p. 168-171.

PROBST, F., *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870.

IDEIM, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster, 1893.

QUASTEN, J., *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vestustissima*, Bonnae, 1935-1937.

IDEIM, *Patrologia*, Utrecht Antwerp, 1966.

RATCLIFF, E.C., *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora*, *Journal of Ecclesiastical History* 1 (1950), p. 29-36, 125-134.

REFOULÉ, R.F., și De LABRIOLLE, P., (ed.), *Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques*, (=Sources chrétiennes 46), Paris, 1957.

REIF, S.C., *Early History of Jewish Worship*, în Paul F. Bradshaw, Lawrence-A. Hoffman (eds), *The Making of Jewish and Christian Worship*, Notre Dame și Londra, 1991.

IDEIM, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish liturgical history*, Cambridge, 1993, p. 1-87.

RICHARD, M., *La question pascale au II^e siècle*, Orient syrien 6, (1961), p. 179-212.

RICHARDSON, C.C., *The So-Called Epiclesis in Hippolytus*, *The Harvard Theological Review* 40 (1947), p. 101-108.

IDEIM, *The Teaching of the Twelve Apostles, Commonly Called the Didache*, in Idem, *The Early Christian Fathers* (=Library of Christian Classics 1), Philadelphia, 1953; repr. New York, 1970.

RORDORF, W., TUILIER, A. (eds), *La Doctrine des douze Apôtres* (=SC 248), Paris.

ROUWHORST, G., *Benediction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques*, Questions liturgiques 61 (1980), p. 211-240.

SCHAFF, Ph., *The Oldest Church Manual, Called the Teaching of the Twelve Apostles* (2d ed.), New York, 1886.

SCHURMANN, H., *Der Paschamahlbericht, Lk 22, 7-18*, Münster, 1953.

SCHWARTZ, E., *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, 1910.

SEGELBERG, E., *The Benedictio Olei in the Apostolic Tradition of Hippolytus*, Oriens Christianus 48 (1964), p. 268-281.

SPINKS, B.D., *Beware the Liturgical Horses! An English Interjection on Anaphoral Evolution*, Worship 59 (1985), p. 211-219.

SPITTA, F., *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Göttingen, 1893.

IDEIM, *Mis-Shapen: Gregory Dix and the Four Action Shape of the Liturgy*, Lutheran 4 (1990), p. 161-177.

SRAWLEY, J.H., *The Early History of Liturgy*, Cambridge, 1949.

STĂNILOAE, D., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, București, 1978.

STRACK, H.L.-BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. II, München, 1928.

STREZA, C., *Originea Anaforalei euharistice. I. Preistoria anaforalei euharistice: Centralitatea binecuvântării (berakah) în cultul iudaic*, Revista Teologică 4 (1998), p. 95-128; Idem, *Evoluția anaforalei euharistice în epoca apostolică și postapostolică*, Revista Teologică 4 (2001), p. 45-56; Idem, *Anaforaua euharistică în epoca apostolică și postapostolică. Rânduielile bisericestii, mărturii ale Liturghiei creștine primare*, Revista Teologică 2 (2002), p. 64-90; Idem, *O problemă nerezolvată a teologiei liturgice: epicleza Tradiției Apostolice*, Revista Teologică 1 (2007), p. 164-174; Idem, *Teologia liturgică și provocările cercetării moderne: Epicleza euharistică în secolul al II-lea?*, Revista Teologică 2 (2010), p. 126-153.

TAFT, R.F., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Volume IV: The Diptychs*, Roma, 1991.

IDEIM, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Roma, 1997.

IDEIM, *How Liturgies Grow: the Evolution of the Byzantine "Divine Liturgy"*, OCP 43 (1977), p. 355-378.

IDEIM, Recenzie la: Paul Bradshaw, *The search for the origins of Christian worship, Sources and Methods for the study of the early liturgy*, New York, Oxford University Press, 1992, în The Catholic Historical Review 80 (1994), p. 556-558.

IDEIM, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994), p. 355-377.

TALLEY, T., *De la Berakah a l'Eucharistie: une question à réexaminer*, La Maison-Dieu 125 (1976), p. 11-39.

IDEIM, *Structures des anaphores anciennes et modernes*, La Maison-Dieu 191 (1992), p. 15-43.

IDEIM, *The Byzantine Rite. A Short History*, (=American Essays in Liturgy), Collegeville, Minnesota, 1992.

IDEIM, *The Eucharistic Prayer of the Ancient Church, according to Recent Research: Results and reflections*, Studia Liturgica 11 (1976), p. 138-158.

IDEIM, *The Eucharistic Prayer: Tradition and Development*, in Kenneth Stevenson (ed.), *Liturgy Reshaped*, Londra, 1982, p. 48-64.

IDEIM, *Structures des anaphores anciennes et modernes*, La Maison-Dieu 191 (1992), p. 15-41.

IDEIM, *The Literary Structure of the Eucharistic Prayer*, Worship 58 (1984), p. 404-419.

TATTAM, H., *The Apostolical Constitutions or the Canons, of the Apostles in Coptic with an English Translation*, London, 1848.

THIBAUT, J.B., *La Liturgie Romaine*, Paris, 1924.

TURNER, C.H., *A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons*, Journal of Theological Studies 15 (1913), p. 53-65.

IDEIM, *Notes on the Apostolic Constitutions*, Journal of Theological Studies 16 (1914), p. 54-61, 523-38; 21 (1920).

VINTILESCU, P., *Anafora sau antidoron*, Studii Teologice 1-2 (1954), p. 116-145.

IDEIM, *Încercări de istorie a Liturghiei Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930.

IDEIM, *Liturghierul explicat*, București, 1998.

IDEIM, *Liturghiile bizantine private istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943.

VOKES, F., *The Riddle of the Didache: Fact or Fiction, Heresy or Catholicism?*, London, 1938.

VÖLKER, K., *Mysterium und Agape: Du gemeinsamen Mahlzeiten in der Alten Kirche*, Gotha, 1927.

VON HANEBERG, D., *Canones S. Hippotyi arabice*, Munich, 1870.

VÖÖBUS, A., *Liturgical Traditions in the Didache* (=Proceedings of the Estonian Theological Society in Exile 16), Stockholm, 1968.

IDEIM, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 401, 402, 407, 408; Scriptores Syri 175, 176, 179, 180, Louvain, 1979.

IDEIM, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 367, 368; Scriptores Syri 161, 162, Louvain, 1975.

WAGNER, G., *Zur Herkunft der apostolischen Konstitutionen*, in *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte OSB*, Louvain, 1972.

WALKER, J.H., *A pre-Marcan Dating for the Didache: Further Thoughts of a Liturgist*, (=Studia Biblica 1978 III), Sheffield, 1980.

WARTELLE, A., *Bibliographie historique et critique de saint Justin, philosophe et martyr, et des apologistes grecs du II^e siècle, 1494-1994, avec un supplément*, Paris, Lanore, 2001, 1031 p.

IDEIM, *Apologies, Saint Justin; introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1987, 390 p.

WEGMAN, H.A.J., *Généalogie hypothétique de la prière eucharistique*, Questions liturgiques 61 (1980), p. 263-268.

WENGST, K., *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, zweiter Klemansbrief, Schrift an Diognet: Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert*, (=Schriften des Urchristentums 2), München, 1984.

WORDSWORTH, J., *The Ministry of Grace*, London, 1901.

IDEK, *Genealogie des Eucharistiegebets*, Archiv für Liturgiewissenschaft 33 (1991), p. 121-129.

ZAHN, T., *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur*, vol. 3, Erlangen, 1881-1884.



ISBN 978-606-37-0498-7